الإمام الأكبر
عبد الحليم محمود

التفكير الفلسفى فى الإسلام

ولكن التفكير الإسلامى بدأ - فى قوة جارفة - بالقرآن - كلام الله تعالى - فاتخذ منه أساساً، واتخذ من أحاديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، قاعدة وهادياً.

وإذا ماتركنا القرآن ومحمداً، ﷺ ، جانباً: لأنهما أمران إلهيان، فإنا نرى فى بدء الإسلام الأفذاذ فى مختلف النواحى: «كخالد بن الوليد» فى رسم الخطة الحربية، وتنفيذها. وذلك فن وعبقرية.

«وعمربن الخطاب» فى الإدارة، والسياسة، والتشريع، وإنه ليندر أن نجد من يماثلهما على مر العصور.

وإذا ضربنا المثل بالتشريع، فإننا نجد تيارين يسيران متجاورين من أهل الرأى وأهل الحديث: فقد كان هؤلاء وهؤلاء يسيرون جنبا إلى جنب منذ أن بدأت الدولة الإسلامية، ولايزالون كذلك إلى الآن.

كان هناك «ربيعة الرأى» و«ابن المسيب». والأول يمثل مدرسة الرأى، والثانى يمثل مدرسة الحديث.

وكان هناك «إبراهيم النَّخعى» وبجواره فى الكوفة نفسها محدث الكوفة: «شُرحبِيل الشعبى».

ثم كان «أبو حنيفة» يمثل مدرسة الرأى. و«مالك» يمثل مدرسة الحديث.

وإذا نظرنا إلى التيار الفلسفى، فإننا نجد المشبهة يسيرون جنباً لجنب، مع المعتزلة، ومع «الكندى» ، و«الفارابى»، و«ابن سينا»؛ ونجد «ابن ماجه» و«ابن الطفيل»: متأخرين فى النشأة عن «الفارابى» و«ابن سينا» ولم يبلغا شأوهما.

والأشاعرة كانت نشأتهم بعد المعتزلة، ومدرسة «ابن تيمية» أتت بعد مدرسة «الأشعرى».

فهل كان المعتزلة أقل عمقاً، وأقل نضجاً من الأشاعرة؛ وهل كان الأشاعرة أقل تفكيراً من مدرسة «ابن تيمية»؟

ثم ما هذا الجنين الذى نشأ وترعرع وشب وانتهى إلى مقدمة «ابن خلدون»؟.

الواقع أن التفكير الإسلامى كان بين مدّ وجزر، وخمول ونشاط، وضعف وقوة وسندرسه على هذا الأساس إن شاء الله تعالى.

٣

وسيرى القراء أننا نبدى رأينا فى المسائل والآراء ونحكم عليها، وليس هذا مسلك جميع المؤرخين، «فالشهرستانى» مثلا يقول فى كتابه «الملل والنحل»:

«وشرط على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم؛ من غير تعصب لهم، ولاكسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، وأعيّن حقه من باطله، وإن كان لايخفى على الأفهام فى مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق، ونفحات الباطل، وبالله التوفيق».

بيد أن «الشهرستانى» لم يلتزم هذه الخطة، ونقضها بعد صفحات تعد على الأصابع، فيقول:

«فالمعتزلة مشبهة الأفعال.

والمشبهة حلولية الصفات.

وكل واحد منهم أعور بأى عينيه شاء.

فإن من قال: إنما يحسن منه ما يحسن منا، ويقبح منه ما يقبح منا، فقد شبه الخالق بالخلق.

ومن قال يوصف البارى تعالى بما يوصف به الخلق، أو يوصف الخلق بما يوصف به البارى تعالى، فقد اعتزل عن الحق ...»

«وشبه النبى ﷺ كل فرقة ضالة من هذه الأمة، بأمة ضالة من الأمم السالفة فقال: «القدرية: مجوس هذه الأمة»[1].

وقال: «المشبهة يهود هذه الأمة، والروافض نصاراها»[2].

لم ير «الشهرستانى» أن الواجب يحتم عليه بيان قيمة هذين الحديثين: من ناحية الوضع أو الضعف؛ ذلك أن هذين الحديثين يصوران رأى «الشهرستانى» نفسه:

ويرى بعض الذين ينتسبون للناحية العلمية، بالمعنى الحديث، أنه لايجوز للإنسان أن يحكم على المسائل والآراء.. بالحسْن أو القبْح، أو بالخير أو الشر؛ لأن ذلك لامقياس له.

ولكنى لم أتابع «الشهرستانى» فى حيدته المزعومة، فهو نفسه لم يتبعها. ولم أجار النزعة العلمية الحديثة؛ لأننى لا أعرف كيف يكتب مؤمن فى مسائل الإيمان دون أن يبدى رأيه.

وأريد أن أعلنها صريحة واضحة: إننى أكتب فى هذا الموضوع وأنا مسلم معتز بإسلامى، وإذا لم يجد أرباب النزعة العلمية الحديثة مقياساً للحكم، فسأتخذ أنا الإسلام مقياساً للحكم على الآراء.

(١) «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم» أخرجه أبو داود والحاكم فى المستدرك، ورمز له السيوطى بقوله: حديث صحيح.

(٢) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده.

والإسلام: يوجب عرض الآراء فى دقة ، سواء أكانت مؤيدة له أم معارضة. وقد ضرب لنا القرآن فى ذلك خير الأمثال، حينما تحدّث إلينا عن اعتراضات المشركين على الرسالة المحمدية.

والإمام «الغزالى»: يوجب عرض آراء المعارضين أحسن عرض، وتصويرها أحسن تصوير: إنه يوجب عرضها وتصويرها كما يعرضها ويصورها زعاء المذهب أنفسهم، ثم بعد ذلك يأتى دور النقد والتمحيص.

على هذا النمط سنسير إن شاء الله تعالى.

٤

وقد جرينا على أن علم الكلام: جزء من التفكير الفلسفى فى الإسلام، وجارينا فى هذا الكثيرين من مؤرخى الفلسفة الإسلامية، أمثال: «رينان» والمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ «مصطفى عبدالرازق».

يقول «رينان»: (إن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتمس فى مذاهب المتكلمين).

ويقول «الشيخ مصطفى عبدالرازق»:

«أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية: شاملا - كما بينه الأستاذ «هرتن» - لما يسمى فلسفة أو حكمة، ولمباحث علم الكلام.

وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً، من شعب هذه الفلسفة، خصوصاً فى العهد الأخير الذى عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف». تمهيد ص٢٦ - ٢٧.

بل إن الشيخ «مصطفى عبدالرازق» يعد «أصول الفقه» من الفلسفة الإسلامية.

وستبدى رأينا - إن شاء الله - فى التصوف وأصول الفقه: هل هما من الفلسفة أم لا؟ عندما نتحدث عن التيار الفلسفى البحت فيما يلى، إن شاء الله تعالى.

٥

ولقد شاع بين كثير من الناس: أن الفلسفة موضوع غامض مبهم.

ولعل من الأسباب التى روجت هذه الإشاعة:

١- أن بعض الفلاسفة كان يتعمد الغموض والإبهام، حتى لقد قال «هرقليطس» عن نفسه:

«إنه لا يصفح عن الفكر ولايخفيه، ولكنه يشير إليه».

و«ابن سينا» يسمى أحد كتبه: «الإشارات والتنبيهات».

٢- ثم إن الفلاسفة: لم تكن عنايتهم باللغة والأدب، كعناية الأدباء، وكان من الطبيعى: أن تكون سلاسة الأسلوب، وفصاحة التعبير عند بعضهم أقل منها عند الأدباء.

٣- ومما لاشك فيه أن موضوع الفلسفة لايمتاز بالسهولة والوضوح. هذه الأسباب كلها أو بعضها: كانت سبباً فى انتشار تلك الإشاعة.

وسوف لا أتعمد الغموض - إن شاء الله تعالى - وسأعمل - جهدى - ليكون الأسلوب سهلا، والموضوع واضحاً، وأرجو ألا يجد القارئ من ذلك إلا ما يسر.

ولكن هذا الأسلوب الذى أعمل جهدى فى أن يكون سهلا: لايعود الطلبة على الأساليب الفلسفية، ولامناص من سد هذا النقص.

ولذلك اقتبست كثيراً من النصوص الفلسفية على اختلاف أساليبها، وجاريت فى هذا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ «مصطفى عبدالرازق» فى كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة» الذى نشر صحفه:

«فى صياغتها التعليمية، التى تراعى حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة، وحسن التدبر والفهم للأساليب المتفاوتة وإن لم يخفَ ذلك على ذوق المطالعين جميعاً».

٦

وكلمة أخيرة: إن النزعة الغربية حاولت - منذ زمن بعيد - إتهام الشرقيين بأنهم، بطبيعتهم، أقل من الغربيين فى جميع ميادين الحضارة، وتأثر بهذه الفكرة بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية: فكتبوا فى الفلسفة الإسلامية على أنها مجرد تقليد، أو تلفيق، أو ترجمة للفلسفة اليونانية.

ولعل من الخير أن ننصف دائماً - كلما وجدنا إلى ذلك سبيلا - هذا الشرق المظلوم، فنبين أصالة الفلسفة الإسلامية فيما لها فيه من أصالة، وألا نحيف عليها فى ما تعتز به، وبالله الهداية والتوفيق؟

عبدالحليم محمود

الفصل الأول
الجو الذى نشأ فيه الإسلام

١ - الحنفاء:

وأسلمت وجهى لمن أسلمت ... له الأرض تحمل صخراً ثقالا[١]
دحاها فلما استوت شدّها ... سواء وأرسى عليها الجبالا
وأسلمت وجهى لمن أسلمت ... له المزن تحمل عذبا زلالا
إذا هى سيقت إلى بلدة ... أطاعت فصبت عليها سجالا

بهذه الأبيات كان يترنم «زيد بن عمرو بن نفيل». ثم يستقبل البيت ويقول:

لبيك حقا حقا، تعبداً ورقًا، البرّ[٢] أرجو، لا الخال[٣]، وهل مهجّر[٤] كمن قال[٥]؟! ثم ينشد:

عذتُ بما عاذ به إبراهمْ ... مستقبلَ الكعبة وهو قائم
يقول أنفى لك عان راغمْ ... مهما تجشمنى فإنى جاشم[٦]

ثم يسجد

كان «زيد بن عمرو» عربيًا أصيلا، فهو ابن عم سيدنا «عمر بن الخطاب»، وهو أبو «سعيد ابن زيد» أحد العشرة المبشرين بالجنة، وكان أحد من اعتزل عبادة الأوثان، وامتنع عن أكل ماذبح باسمها، وكثيراً ما أنكر على قريش ذبحها على غير اسم الله قائلا:

يا معشر قريش، أيرسل الله قطر السماء، وينبت بقل الأرض، ويخلق السائمة فترعى فيه، وتذبحونها لغيره؟!

ولقد أثارت حالته هذه، اهتمام بعض علماء الكلام من قديم الزمان، وهم من أجل ذلك يذكرونه عند تعريفهم للنبى ﷺ ويتساءلون: أهو خارج عن التعريف أم داخل فيه؟

يقول «الجلال الدوانى» فى تعريف النبى ﷺ:

(١) من مصادر هذا الفصل: الأغانى جـ٣، ٥. فى الأدب الجاهلى، للدكتور «طه حسين»، سيرة ابن هشام. والروض الأنف. تمهيد لتاريخ الفلسفة للمرحوم الشيخ «مصطفى عبد الرازق»، فجر الإسلام للمرحوم الدكتور «أحمد أمين». الملل والنحل «للشهرستانى».
(٢) البر: الطاعة والخير.
(٣) الخال: الخيلاء.
(٤) المهجر: السائر فى الهاجرة.
(٥) قال: أقام فى القائلة.
(٦) الأغانى: الجزء الثالث ص١٣٤.

«هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق، لتبليغ ما أوحاه إليهم».

وعلى هذا، لايشمل من أوحى إليه ما يحتاج إليه لكماله فى نفسه، من غير أن يكون مبعوثاً إلى غيره، كما قيل فى «زيد بن عمرو بن نفيل». اللهم إلا أن يتكلف[١].

ولعل من الأسباب التى وجهت بعض المتكلمين إلى ذكر «زيد» عند حديثهم عن النبوة ما روى عن «سعيد بن زيد بن عمرو» قال:

سألت أنا و«عمر بن الخطاب» رسول الله ﷺ عن «زيد» فقال:

«يأتى يوم القيامة أمة وحده».

وسواء أكان «زيد» نبيا أوحى إليه بما يكمل نفسه، أم لم يكن نبيا: فإنه كان من هؤلاء الذين يتطلبون المعرفة الحقيقية؛ ويسعون وراءها جاهدين. كان يعتصر ذهنه؛ ويشحذ شعوره: يريد أن يحل ألغار الكون؛ ويكشف أسرار العالم؛ ويجيب عن:

من أين؟
وإلى أين؟
ولم؟

ولكن يتلفت يميناً ويتلفت يساراً، فلا يجد نفسه إلا فى بيداء مظلمة، وفى ضلال محيط، ويثور شعوره الدينى فينشد - وكأنه يصرخ أو يستغيث -:

أربًا واحداً أم ألف رب ... أدين، إذا تقسّمت الأمور
عزلتُ اللاتَ، والعزى جميعًا ... كذلك يفعل الجَلْدُ الصبور
فلا العزّى أدين، ولا ابنتيها ... ولا صنمَى بنى عمرو، أزور
ولا هُبلا أدين وكان ربا ... لنا فى الدّهر، إذ حلمى[٢] يسير
عجبت، وفى الليالى معْجبات، ... وفى الأيام، يعرفها البصير
بأنّ الله قد أفنى رجالا ... كثيراً، كان شأنهمُ الفجور
وأبقى آخرين ببر قوم ... فيربو منه الطفل الصغير
وبينا المرء يفتر، ثاب يوما ... كما يتروّح الغصن المطير
ولكن أعبُدُ الرحمن ربى، ... ليغفر ذنبى الرب الغفور
فتقوى الله ربكم احفظوها، ... متى ما تحفظوها لاتبوروا
ترى الأبرار دارهمُ جنان، ... وللكفار: حامية سعير
وخزى فى الحياة، وإن يموتوا ... يلاقوا ما تضيق به الصدور

(١) العقائد العضدية ص٢.
(٢) عقلى وإدراكى.

ولكن الهداية إلى الدين القويم لم تكن - إذا ذاك - سهلة هينة.

وإذا كانت الوثنية ضلالا فأين الهداية؟

وإذا ترك «اللات والعزى وهبل» فإلى أين يتجه؟

ويستولى عليه شعور دينى عميق، ويغمره فيض من التطلع إلى المعرفة: فلا يجد مفرا من الهجرة يستنبئ فى أثنائها الظاعن والمقيم، عله يجد من يرشده إلى سبيل الله القويم.

والقصة التالية توضح لنا - سواء أصحت أم لم تصح - الكثير من جوانب نفسه، ومما كان يشعر به نحو «اليهودية»، و«النصرانية» حينئذ:

وها هى ذى كما رواها صاحب الأغانى:

إن «زيد بن عمرو» خرج إلى الشام يسأل عن الدين ويتبعه، فلقى عالماً من اليهود: فسأله عن دينهم فقال: لعلى أدين بدينكم ، فأخبرنى بدينكم.

فقال اليهودى: إنك لا تكون على ديننا، حتى تأخذ بنصيبك من غضب الله.

فقال «زيد بن عمرو»: لا أفر إلا من غضب الله، وما أحمل من غضب الله شيئاً أبداً، وأنا أستطيع، فهل تدلنى على دين ليس فيه هذا؟

قال: ما أعلمه إلا أن يكون حنيفاً.

قال : وما الحنيف؟

قال: دين «إبراهيم».

فخرج من عنده وتركه؛ فأتى عالماً من علماء النصارى، فقال له نحواً مما قال لليهودى.

فقال له النصرانى: إنك لن تكن على ديننا، حتى تأخذ بنصيبك من لعنة الله. فقال: إنى لا أحمل من لعنة الله ولا من غضبه شيئاً أبداً، وأنا أستطيع. فهل تدلنى على دين ليس فيه هذا؟

فقال له نحواً مما قال اليهودى: لا أعلمه إلا أن يكون حنيفاً.

فخرج من عندهما وقد رضى بما أخبراه واتفقا عليه من دين «إبراهيم»، فلما برز رفع يديه وقال:

اللهم إنى على دين «إبراهيم».

استمر «زيد» يجاهد فى سبيل الوصول إلى الله.

كان يجاهد تارة بمنطقه وتفكيره، وتارة بسؤاله كل من يصادفه من ذوى المعرفة الدينية، كان يسأل الناس إذا أقام، ويسألهم إذا ارتحل، حتى انتهى فى النهاية إلى مذهب اطمأنت إليه نفسه، فخاطب قريشا قائلا:

«يامعشر قريش، والذى نفسى بيده ما أصبح منكم أحد على دين (إبراهيم) غيرى».

ويقول الدكتور «طه حسين» عن «زيد»:

كل عـــــيش وإن تـطاول دهراً	منتــــهى أمـــره إلى أن يزولا
ليتنى كنت قبل ما قد بدا لى	فى رءوس الجبال أرعى الوعولا
اجعل الموت نصب عينيك و احذر	غـــولة الدهر إن للدهر غـــولا

٣- وكان «أبو قيس بن أبى أنس» من الحنفاء، وهو من بني النجار، وكان قد ترهب ولبس المسوح وفارق الأوثان، وهم باعتناق النصرانية، ثم أمسك عنها، ودخل بيتًا له فاتخذه مسجداً، لايدخله طامث ، ولاجنب، وقال: أعبد رب «إبراهيم».

فلما قدم رسول الله ﷺ أسلم وحسن إسلامه، وقال فى رسول الله ﷺ شعراً يمدحه[1]:

٤- ومن الحنفاء «خالد بن سنان»، وهو من بنى عبس، ويقول «ابن قتيبة»:

وروى أن رسول الله ﷺ قال:

«ذلك نبى أضاعه قومه ...».

وأتت ابنته رسول الله ﷺ فسمعته يقرأ : (قل هو الله أحد).

فقالت: (كان أبى يقول ذا[2]).

بعض من رأى التدين بالنصرانية:

كانت النزعة إلى الحنيفية شائعة فى جزيرة العرب، ولكن من العرب من رأى التدين بالنصرانية أو اليهودية، بيد أنهم لم يكونوا يدينون بواحدة منهما إلا بعد أن يجولوا فى شعاب التفكير، ويضلوا فى متاهات ما وراء الطبيعة: فيروا بعد بحث وتفكير أن الأسلم التزام دين يأمنون فى رحابه من ضلال الأوهام.

ذكر «ابن هشام» المتوفى بالفسطاط سنة ٢١٨هـ فى سيرته ص٢٣٧.

قال «ابن اسحاق»: واجتمعت قريش يومًا فى عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده ويدورون به، وكان ذلك عيداً لهم فى كل سنة يوماً.

فخلص منهم أربعة نفر نجيًا، ثم قال بعضهم لبعض:

تصادقوا وليكتم بعضكم على بعض ، قالوا: أجل.

وهم: «ورقة بن نوفل».. و«عبد الله بن جحش بن رئاب».. وكانت أمه «أميمة بنت عبدالمطلب»، و«عثمان بن الحويرث» .. و«زيد بن عمرو بن نفيل»..

فقال بعضهم لبعض:

تعلمون: والله ما قومكم على شيء، لقد أخطئوا دين أبيهم «إبراهيم»!!

ما حجر نطوف به لا يسمع ، ولايبصر، ولايضر، ولاينفع؟!

ياقوم: التمسوا لأنفسكم ديناً فإنكم والله ما أنتم على شيء.

فتفرقوا فى البلدان يلتمسون الحنيفية دين «إبراهيم».

(١) المعارف لابن قتيبة «ص٢٨».
(٢) المعارف لابن قتيبة ص٢٩.

أما «ورقةَ بن نوفل» : فاستحكم فى النصرانية، واتبع الكتب من أهلها، حتى علم علماً من أهل الكتاب،

وأما «عبدالله بن جحش» : فأقامَ على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم ثم هاجر مع المسلمين إلى الحبشة.. فلما قدمها تنصّر..

وأما «عثمان بن الحويرث» : فقدم على قيصر ملك الروم فتنصّر، وحسنت منزلته عنده..

وأما «زيد بن عمرو بن نفيل» : فوقف، فلم يدخل فى يهودية، ولانصرانية، وفارق دين قومه: فاعتزل الأوثان، والميتة، والدم، والذبائح التى تذبح على الأوثان، ونهى عن قتل الموءودة، وقال: أعبد رب «إبراهيم» ؛ وبادى قومه بعيب ما هم عليه».

وكان من هؤلاء «ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزى بن قصى»، وهو عربى أصيل من ذروة بيوتات قريش.

«وهو – كما يروى صاحب الأغانى – أحد من اعتزل الأوثان فى الجاهلية، وطلب الدين، وقرأ الكتب، وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان».

طلب «ورقة» الدين ولم يكتف فى طلبه باللغة العربية، بل لعل اللغة العربية إذ ذاك لم تكن تسعفه بمايريد من معرفة، فتعلم العبرانية، وكان يكتب الكتاب العبرانى، فيكتب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب».

ولم يكن أمر معرفته وعلمه مجهولا بين قومه، ولذلك انطلقت «خديجة بنت خويلد» إليه بالنبى ﷺ : لتستفسر عما عرض للرسول من أمر الوحى فأفادها وطمأنها، وتمنى أن لو عاش حتى يرى الرسول قد أمر بنشر دعوته ؛ لينصره نصراً مؤزراً.

وكان «ورقة» شاعراً ناضج التفكير فى شعره، ومثال ذلك قوله:

لقـد نصـحت لأقـوام وقلت لهم ... أنا النذير، فـلا يغـرركم أحـد
لاتعبـدن إلهـا غيـر خـالقكم ... فـإن دعـوكم فـقـولوا: بيننا حـدد[1]
سبحان ذى العرش، سبحانا نعوذ به ... وقبل قـد سبح الجودىّ والجـمد[2]
مسـخـر كل مـاتحت السـمـاء له، ... لا ينبـغـى أن يناوى ملكه أحـد
لاشىء مما ترى تبـقى بشاشـتـه، ... يبـقـى الإله ويودى المال والولد
لم تغن عن «هرمـز» يومـا خـزائنه ... والخلد قـد حـاولت «عـاد» فـما خلدوا
ولا «سليمـان»، إذ دان الشعـوب له، ... والجن والإنس تجـرى بينها البـرد[3]

ويروى أن رسول الله ﷺ سئل عنه فقال:

«قد رأيته فى المنام كأن عليه ثياباً بيضاً، فقد أظن أن لو كان من أهل النار لم أر عليه البياض».

(١) المنع. (٢) الجودى والجمد: جبلان.
(٣) البر جمع بريد: وهو الرسول.

لم يكن أمثال «ورقة»، وأمثال «زيد» من النادرين فى العرب، ولم يكونوا يستخفون بآرائهم، فكثيرا ما كان يدور النقاش بينهم وبين قومه، فضلا عن دورانه بين بعضهم وبعض. ولقد عاب «زيد» فيما يبدو، «ورقة» على اعتناقه النصرانية، وأراد منه التخلى عنها فقال:

«أنا أستمر على نصرانيتى إلى أن يأتى الذى تبشرنا به الأحبار».

وحينما اطمأن «زيد» إلى التوحيد، وأعلن ذلك قال «ورقة» له:

رشـدت، وأنعمت «ابن عـمـرو»، وإنما ... تجـنبت تنوراً من النار حـامـيـا
بدينك ربا ليس رب كـمـثله، رشـدت، ... وتركك جنّان[1] الجـبـال كـمـا هيـا

٢- الحكماء:

كان الطابع العام لهؤلاء الذين ذكرنا: هو البحث عن الدين المستقيم، والتطلع إلى الهداية السماوية، ولكن ميدان التفكير الناضج فى أرجاء الجزيرة العربية كان أوسع من أن يكون مقصوراً على هؤلاء.

يقول (الشهرستانى) : «ومنهم – أى الفلاسفة – حكماء العرب وهم شرذمة قليلة، لأن أكثرهم حكمهم فلتات الطبع، وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات».

وحكماء العرب هؤلاء هم: العلماء الذين كان يُرجع إليهم فيما يعرض من مشاكل، وهم فى الجملة: أعظم العرب حظّا فى الثقافة.

وكان مثلهم فى الحكمة: مثل حكماء اليونان؛ لقد أثرت عنهم الحكم القصيرة التى تركزت فيها التجربة والحنك، مثل: «مقتل الرجل بين فكّيه»، «من طلب شيئاً وجده، وإن لم يجده يوشك أن يقع قريباً منه»، «الحرب مأيمة»، «إن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى».

وإذا ما قارنا هؤلاء الحكماء بمن يماثلهم من حكماء اليونان، وجدنا أنهم يتشابهون فى كثير من النواحى. يقول «أفلاطون»:

«واجتمعوا– أى الحكماء – فى دلف، وأرادوا أن يتقدموا الأبولون فى هيكله ببواكير حكمتهم، فاختصروه بالآيات التى يرددها الناس الآن مثل: «اعرف نفسك»، «ولاتسرف». «والصلاح عسير» فكانوا مصلحين ومشرعين، ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة[2].

وكذلك كان حكماء العرب.

وقد روى عن حكماء العرب بعض الآراء التى تدل على تفكيرهم:

(١) كان منهم «عامر بن الظرب»، الذى يقول فيه الميدانى: «كان من حكماء العرب، لاتعدل بفهمه فماً، ولا بحكمه حكماً».

ومن كلامه فى استدلاله على وجود الله، وعلى تصريفه للكون:

(١) جنان الجبال: الذين يأمرون بالفساد من شياطين الجن.
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف مكرم ص٨.

«إنى ما رأيت شيئًا قط خلق نفسه. ولا رأيت موضوعًا إلا مصنوعا، ولا جائيًا إلا ذاهبًا، ولو كان يميت الناس الداءُ لأحياهم الدواء».

(ب) ومن حكماء العرب «أكثم بن صيفى بن رياح»:

وكان من حديثه – كما ذكر «الألوسى» – أنه لما ظهر النبى ﷺ بمكة ودعا إلى الإسلام بعث «أكثم» ابنه «حبيشًا»، فأتاه بخبره، فجمع بنى تميم وقال:

«يابنى تميم، لاتحضرونى سفيهًا؛ فإنه من يسمع يَخَلْ[1]، إن السفيه يوهن من فوقه، ويثبط من دونه. لاخير فيمن لاعقل له. كبر سنى، ودخلتنى ذلة، فإذا رأيتم منى حسنًا فاقبلوه، وإن رأيتم منى غير ذلك فقومونى، أستقم».

إن ابنى شافه هذا الرجل مشافهة، وأتانى بخبره، وكتابه يأمر فيه بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويأخذ فيه بمحاسن الأخلاق، ويدعو إلى توحيد الله تعالى، وخلع الأوثان، وترك الحلف بالنيران، وقد حلَفَ (عرَفَ) ذو الرأى منكم أن الفضل فيما يدعو إليه، وأن الرأى ترك ما ينهى عنه.

إن أحق الناس بمعونة (محمد) ومساعدته على أمره أنتم، فإن يكن الذى يدعو إليه حقًا فهو لكم دون الناس، وإن يكن باطلا، كنتم أحق الناس بالكف عنه، والستر عليه، وقد كان أسقف نجران يحدّث بصفته، وكان «سفيان بن مجاشع» يحدّث به قبله، وسمى ابنه «محمدًا» فكونوا فى أمره أولا، ولاتكونوا آخرًا؛ ائتوا طائعين، قبل أن تأتوا كارهين.

إن الذى يدعو إليه «محمد»: لو لم يكن دينًا، لكان فى أخلاق الناس حسنًا. أطيعونى واتبعوا أمرى، أسأل لكم أشياء لاتنزع منكم أبدًا، وأصبحتم أعزَّ حىّ فى العرب وأكثرهم عددًا، وأوسعهم دارًا، فإنى أرى أمرًا لا يجتنبه عزيز إلا ذل، ولا يلزمه ذليل إلا عزّ، إن الأول لم يدع للآخر شيئًا. وهذا أمر له ما بعده، ومن سبق إليه غمرته المعالى، واقتدى به التالى. والعزيمة حزم ، والأختلاف عجز».

فقال «مالك بن نويرة»: قد خرِف شيخكم.

فقال «أكثم»: ويل للشجىّ من الخلىّ، ولهفى على أمر لم أشهده، ولم يسبقنى: فذهب مثلا.

(جـ) وكان منهم «قيس بن ساعدة» الذى يقول فيه رسول الله ﷺ: كأنى أنظر إليه بسوق عكاظ، على جمل له أورق، وهو يتكلم بكلام عليه حلاوة، ما أجدنى أحفظه، وخطبته بسوق عكاظ مشهورة: «أيها الناس اسمعوا وعوا ... إلخ».

(1) «من يسمع أخبار الناس ومعايبهم يقع فى نفسه المكروه» عن مجمع الأمثال للميدانى.

ودليله على وجود الله أيضا مشهور؛ إنه يستدل بالأثر على المؤثر.

وهو يصف الإله فيقول: «كلا ! بل هو الله إله واحد ، ليس له ولد، ولا والد، أعاد وأبدى، وإليه المآب غدًا».

ثم ينشد:

ياباكى الموت والأمـوات فى جـدث	عليـهم من بقـايا بزهم خـرق
دعـهم، فـإن لهم يومٌ يصـاح بهم	كـمـا ينبـه من نومـاته الصـعق

(د) وأما «عبدالمطلب»، جد الرسول، وهو من حكماء العرب المشهورين، فقد رويت عنه سنن أقرّ القرآن أكثرها: كالمنع من نكاح المحارم، وقطع يد السارق، والنهى عن قتل الموءودة[1].

ولم تكن الناحية الأخلاقية بمهملة لدى الشعراء، و«زهير بن أبى سلمى» يتحدث عنها فى كثير من شعره، وهو القائل:

فـلا تكتمـنّ الله مـا فى نفـوسكم	ليـخـفى، ومـهـمـا يُكتم الله يعلم
يؤخّـر، فـيوضع فى كـتـاب فـيدّخـر	ليـوم الحـسـاب، أو يعـجّل، فـينقم

ويقول فى ضرر الحرب والدعوة إلى السلم:

ومـا الحـرب إلا مـا علمـتم وذقـتم	ومـا هو عنهـا بالحـديث المرجّم[2]
مـتى تبـعثـوها تبـعثـوها ذميـمةً	وتَضْرَ إذا ضرّيتموها فتضرم[3]
فـتعـرككم عـرك الرحى بثفـالهـا	وتلقحْ كشافًا، ثم تنتج فـتتئم[4]
فـتنتج لكم غلمـان أشـأم كلهم	كـأحـمر عـاد، ثم ترضع فـتفطم[5]
فـتُـغْلل لكم مـالا تغلّ لأهلهـا	قـرى بالعـراق من قـفيـز ودرهم[6]

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص١١٠.

(٢) المرجم من الحديث: المقول بطريق الظن. لا عن تحقيق. أى: وما حديثى عن الحرب وتخويفكم وبلائها بالحديث المفترى. بل أنتم قد علمتم ويل الحرب، وذقتموها.

(٣) متى تهيجوا الحرب تهيجوها مذمومة ويشتد حرها وتضرم نارها.

(٤) الثفال: جلدة توضع تحت الرحى. كشافا: سنتين متواليتين. تتئم: تلد توأمين. والمعنى : إذا أثرتم الحرب طحنتكم طحن الرحى وتدوم زمنا طويلا فى شدة. وتكون كالناقة التى تحمل مرتين فى عامين متتاليين وتلد فى كل منهما توأمين.

(٥) إن أمر هذه الحرب يطول، وتنتج لكم غلمان. مثلهم فى الشؤم كمثل عاقر ناقة صالح – عليه السلام – وتعيش هذه الغلمان حتى ترضع وتفطم، يريد أن يكنى عن طول الحرب، وشرورها.

(٦) وسوف لاتغل، الحب الذى لايكال بالقفيز، أو يباع بالدرهم؛ إذ هى لا تنتج إلا الموت، والهلاك.

٢- رأى الحمس:

وإذا كان ما سبق يعتبر من الجوانب المحدودة برغم كثرته ... فإن قريشاً قد غمرتها روحانية، ففكرت فى أمر الدين وقداسته، والبيت وحرمته، وبعد تأمل وتروٍّ. ابتدعت رأى الحُمْس.

والحمس جمع أحْمَس، والأحمس: كما يقول صاحب المختار - هو: الشديد، الصُّلب فى الدين والقتال؛ ولم يكن هذا الرأى الذى ابتدعوه، إلا تحمساً دينيا، وعاطفة روحانية قوية.

وكانوا يذهبون فيه - كما يقول «السهيلى» - «مذهب التألُّه والتزهد». وكان مثلهم فى ذلك مثل من قال الله فيهم (ورهبانية ابتدعوها).

قال «ابن اسحاق»: وقد كانت قريش - لا أدرى قبل عام الفيل أم بعده - ابتدعت رأى الحمس، رأيا رأوه، وأداروه. فقالوا: نحن بنو «إبراهيم»، وأهل الحرمة، وولاة البيت، وقطَّان مكة، وساكنوها، فليس لأحد من العرب مثل حقنا، ولا مثل منزلتنا، ولاتعرف له العرب مثل ما تعرف لنا، فلا تعظموا شيئاً من الحل، كما تعظمون الحرم، فإنكم إن فعلتم ذلك، استخف العرب بحرمتكم، وقالوا: قد عظموا من الحل مثل ما عظموا من الحرم.

فتركوا الوقوف على عرفة، والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرون بأنها من المشاعر والحج، ودين «إبراهيم» صلى الله عليه وسلم ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها، وأن يفيضوا منها، إلا أنهم قالوا: نحن أهل الحرم، وليس ينبغى لنا أن نخرج من الحرمة، ولانعظم غيرها كما نعظمها نحن الحُمْس، والحمس أهل الحرم، ا هـ.

ولقد كانوا فى سبيل الله يشقُّون على أنفسهم، ويشقون على غيرهم: فيحرِّمون على أنفسهم أشياء، ويفرضون عليها أخرى، وكذلك كانوا يفعلون بالنسبة للحاج، وللمعتمر.

قال «ابن اسحاق»: «ثم ابتدعوا فى ذلك أموراً، لم تكن لهم، حتى قالوا: لاينبغى للحمس أن يأتقطُوا الأقِطَ[1] ولا يسلئوا السمن وهم حرم، ولايدخلوا بيتاً من شَعر، ولا يستظلوا - إن استظلوا - إلا فى بيوت الأدم[2] ما كانوا حرماً.

ثم رفعوا فى ذلك فقالوا:

لاينبغى لأهل الحل، أن يأكلوا من طعام جاءوا به معهم من الحل إلى الحرم، إذا جاءوا حجَّاجاً، أو عمَّاراً، ولا يطوفوا بالبيت - إذا قدموا أول طوافهم - إلا فى ثياب الحمس، فإن لم يجدوا منها شيئاً طافوا بالبيت عراة، فإن تكرم منهم متكرم من رجل أو امرأة، ولم يجد ثياب

(١) الأقط: الجبن: أى لا يصنعون الجبن ولا يصنعون السمن.

(٢) بيوت الأدم: الأخبية التى تصنع من الجلد.

الحمس، فطاف فى ثيابه التى جاء بها من الحل، ألقاها إذا فرغ من طوافه، ثم لم ينتفع بها، ولم يمسها، هو ولا أحد غيره أبداً..

فحملوا على ذلك العرب، فدانت به، ووقفوا على عرفات، وأفاضوا منها، وطافوابالبيت عراة، أما الرجال فيطوفون عراة، وأما النساء فتضع إحداهن ثيابها كلها إلا درعاً مفرَّجاً عليها، ثم تطوف فيه.

وكان الغرض من طوافهم عراة - إن لم يجدوا ثياب أحمس - هو طرح الثياب التى اقترفوا فيها الذنوب فقد تدنست بما أتوا من معصية.

حلف الفضول:

هذه العاطفة الدينية تبعها - كلازم من لوازمها - عمل أخلاقى كريم، قد بلغ من السمو حداً، لايكاد يحدث فى التاريخ إلانادراً: إننا نريد أن نتحدث عن حلف الفضول، قال صاحب الروض الأنف:

وكان حلف الفضول[1] هذا قبل البعث بعشرين سنة، وكان أكرم حلف وأشرفه، وأول من تكلم به ودعا إليه، الزبير بن عبدالمطلب».

وكان سببه: أن رجلا من زبيد قدم مكة ببضاعة، فاشتراها منه «العاصى بن وائل»، وكان ذا قدر بمكة وشرف، فحبس عنه حقه، فاستعدى عليه الزبيدى الأحلاف: «عبدالدار» و«مخزوماً»، و«جمح»، و«سهما»، و«عدى بن كعب»، فأبوا أن يعينوه على «العاصى»، وزبروه (زجروه). فلما رأى «الزبيدى» الشر، أوفى على «أبى قبيس» عند طلوع الشمس، وقريش فى أنديتهم حول الكعبة، فصاح بأعلى صوته:

يا آل فهر، لمظلوم بضاعته ... ببطن مكة، نائى الدار، والنفر

ومحرم، أشعث، لم يقض عمرته ... يا للرجال! وبين الحجر والحجر

إن الحرام لمن تمت كرامته ... ولاحرام لثوب الفاجر الغدر

فقام فى ذلك «الزبير بن عبدالمطلب»، وقال:

(١) يذكرون فى سبب تسمية هذا الحلف بهذا الإسم: أن جرهما فى الزمن الأول، قد سبقت قريشا إلى مثل هذا الحلف، فتحالف منهم ثلاث هم ومن تبعهم، أحدهم: «الفضل بن فضالة». والثانى: «الفضل بن وداعة». والثالث: «فضيل بن الحارث». وقيل: بل هم: «الفضيل بن شراعة». و«الفضيل بن وداعة». و«الفضيل بن قضاعة». فلما أشبه حلف قريش هذا حلف هؤلاء الجرهميين سمى حلف الفضول.

وقيل: بل سمى كذلك؛ لأنهم تحالفوا أن ترد الفضول على أهلها. وألا يغزو ظالم مظلوماً.

ما لهذا متروك ؟!

فاجتمعت «هاشم»، «وزهرة»، «وتيم بن مرة»، فى دار «ابن جدعان»، فصنع لهم طعاماً، وتعاقدوا، وكان حلف الفضول، وكان بعدها أن أنصفوا الزبيدى من «العاصى»[1].

ويقول «ابن هشام» راوياً عن «ابن إسحاق»:

«تداعت قبائل من قريش إلى حلف، فأجمعوا له فى دار «عبدالله بن جدعان بن عمرو».. لشرفه وسنه، فكان حلفهم عنده: «بنو هاشم»، «وبنو عبدالمطلب»، «وأسد ابن عبد العزى»، «وزهرة بن كلاب»، «وتيم بن مرة»، فتعاقدوا، وتعاهدوا، على ألا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها، وغيرهم، ممن دخلها من سائر الناس، إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد إليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف، حلف الفضول».

كان بحق – كما يقول «السهيلى» – أكرم حلف وأشرفه، ومن أجل ذلك قال رسول الله ﷺ فى شأنه:

لقد شهدت فى دار «عبدالله بن جدعان» حلفاً، ما أحب أن لى به حمر النعم، ولو أدعى به فى الإسلام لأجبت.

٤- الفكرة العامة عن العرب وتصحيحها:

ومع كل ذلك فإنه لا يخفى علينا أن الفكرة العامة عن العرب: هى أنهم كانوا فى تدهور خلقى، وفى تدهور دينى، لاحد لهما.

لقد كانوا يشربون الخمر!!.

وكانوا يعبدون الأصنام !! كانوا يعبدون قطعاً من الحجارة منحوتة بأيديهم، ويدعونها آلهة، ويعبدونها.

وهل من دليل على فتورهم الدينى أوضح من تركهم «أبرهة» يسير إلى البيت الذى يقدسونه ويعظمونه؛ ليهدمه، بدل أن يمتشقوا الحسام لصده ؟ إنهم تركوه وما يريد، دون أن يثيروها عليه شعواء.

هذه شبهات تعلق بالذهن، وتثار فى كل آونة، ولابد من أن نتحدث عنها.

أما الخمر فقد تركتها طائفة فى الجاهلية، ودعت إلى تركها، ومنهم «قيس بن عاصم التميمى»، «وصفوان بن أمية الكنانى»، «وعفيف بن معد يكرب الكندى»، وغيرهم ومما يقول «قيس» فيها:

وجدت الخمر جامحة، وفيها ... خصالٌ تفضح الرجل الكريما

(١) «عن الروض الأنف».

وذكر العرب وما فيها من الدهاء والنكراء[1] والمكر، ومن بلاغة الألسنة، واللدد عند الخصومة فقال: (فإذا ذَهَبَ الخوفُ سلَقوكمْ بألسِنةٍ حدادٍ).

ثم ذكر خلابة ألسنتهم، واستمالتهم الأسماع بحسن منطقهم فقال:

(وإنْ يقولوا تَسمعْ لقولِهم).

ثم قال: (ومِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قولُه فى الحياة الدُّنيا).

مع قوله: (وإذا تولَّى سعى فى الأرْضِ ليُفسدَ فيها ويُهلكَ الحرثَ والنَّسْلَ[2]).

وقال «جورجى زيدان» فى تارخ آداب اللغة العربية:

«وقد يتبادر إلى الذهن أن أولئك البدو: كانوا أهل جهالة وهمجية، لبعدهم عن المدن، وانقطاعهم للغزو، والحرب، ولكن يظهر مما وصل إلينا أنهم كانوا كبار العقول، أهل ذكاء، ونباهة، واختبار، وحنكة، وأكثر معارفهم من ثمار قرائحهم؛ وهى تدل على صفاء أذهانهم، وصدق نظرهم فى الطبيعة، وأحوال الإنسان، مما لايقل عن نظر أعظم الفلاسفة: فإن قول «زهير بن أبى سلمى» فى معلقته: «رأيت المنايا خبط عشواء» إلى قوله:

«وإن خالها تخفى على الناس تعلم»[3].

لايقل شيئا عن أحكام أكابر الفلاسفة، جزء ١ ص٢٩.

ويقول فضيلة الشيخ «محمد الخضر حسين» شيخ الأزهر الأسبق:

(١) النكراء: الدهاء والفطنة. (٢) البيان والتبيين ص١.

(٣) نذكر هنا الأبيات التى أشار إليها الكاتب، نقلا عن كتاب المعلقات ليرى القارئ بنفسه مبلغ ما وصل إليه «زهير» من عمق.

سئمت تكاليف الحياة، ومن يعش ... ثمانين حولا، لا أبا لك. يسأم
وأعلم ما فى اليوم والأمس قبله. ... ولكنى عن علم ما فى غد عم
رأيت المنايا خبط عشواء: من تصب ... تمته ومن تخطئ يعمر. فيهرم
ومن لم يصانع فى أمور كثيرة ... يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم
ومن يجعل المعروف من دون عرضه ... يفره. ومن لا يتق الشتم يشتم
ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله ... على قومه يستغن عنه ويذمم
ومن يوف لا يذمم ومن يهد قلبه ... إلى مطمئن البر لا يتجمجم
ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ... وإن يرق أسباب السماء بسلم
ومن يجعل المعروف فى غير أهله ... يكن حمده ذما عليه ويندم
ومن يعص أطراف الزجاج فإنه ... يطيع العوالى ركبت كل لهذم
ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه ... يهدم. ومن لا يظلم الناس يظلم
ومن يغترب يحسب عدوا صديقه. ... ومن لا يكرم نفسه لا يكرم
ومهما تكن عند امرئ من خليقة ... وإن خالها تخفى على الناس تعلم

في الشعر الجاهلي معان سامية، وحكمة صادقة؛ ومن يقرؤه خالي الذهن من كل ما قيل فيه، يرى العجب من ذكاء منشئيه وسعة خيالهم، وإفصائهم النظر في تأليف المعاني والتصرف في فنون الكلام».

وكما اعتمد «الجاحظ» على القرآن، فيما ذكرناه له من رأى سابق، فإن الدكتور «طه حسين» يرى أن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية. «وهذه القضية – كمايقول الدكتور «طه» – غريبة حين تسمعها، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلا.

فليس من اليسير: أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته، إلا أن تكون بينهم وبينه صلة: هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع، وبين الذين يعجبون به حين يسمعونه، أو ينظرون إليه.

وليس من اليسير: أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن، وناهضوه، وجادلوا النبي فيه، إلا أن يكونوا قد فهموه، ووقفوا على أسراره ودقائقه.

وفي القرآن رد على الوثنيين، فيما كانوا يعتقدون من الوثنية.

وفيه رد على اليهود.

وفيه رد على النصارى

وفيه رد على الصابئة، والمجوس.

وهو لا يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس، وصابئة الجزيرة وحدهم، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ..

ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها، وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لانجده في هذا الشعر الجاهلي: يمثل حياة عقلية قوية؛ يمثل قدرة على الجدال والخصام، أنفق القرآن في جهادها حظا عظيما.

أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون بقوة الجدال، والقدرة على الخصام، والشدة في المحاورة؟ وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون؟ في الدين، وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة، التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم، دون أن يوفقوا لحلها: في البعث، في الخلق، في إمكان الاتصال بين الله والناس، في المعجزة، وما إلى ذلك».

ويمضي الدكتور «طه حسين» في الحديث عن تصوير القرآن للأمة العربية من الناحية الاقتصادية؛ ومن ناحية اتصال العرب بغيرهم من الأمم؛ ويتمشى مع القرآن في أن العرب لم يكونوا كلهم سنناً واحداً؛ بل كان فيهم الأعراب في جفوتهم وغلظتهم، وإمعانهم في الكفر، والنفاق، وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة، التي تحمل على الإيمان والتدين:

(الأعرابُ أشدُّ كُفْراً ونفاقاً، وأجدرُ ألا يَعلَموا حدُودَ ما أنزلَ اللهُ).

ونعود إلى «الجاحظ» في مقارنة له بين العرب في عصرهم الجاهلي، وغيرهم من الأمم؛ وهذه المقارنة: قد اعتقد قوم أنها مقارنة بين العرب كجنس – أي بين العرب في ماضيهم، وحاضرهم، ومستقبلهم – وبين غيرهم، ولكن ذلك خطأ واضح.

«فالجاحظ» يقارن بين العرب في طور من أطوارهم – هو الطور الجاهلي فحسب – وبين غيرهم. ولذلك لم يتحدث في هذه المقارنة عن الدين، أو فلسفة «الكندي» وهو عربي صميم، أو فلسفة المعتزلة، فقد كانوا منها على حظ وافر.

ولم يتحدث عن تشريع «أبي حنيفة»، أو «الشافعي»، وقد كان في ذلك – لو أراد – ميدان من أخصب الميادين لتأييد رأيه.

يقول «الجاحظ»: «إن الهند لهم معان مدونة، وكتب مجلدة، لاتضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة وآداب – على وجه الدهر – سائرة مذكورة.

ولليونان فلسفة ومنطق ؛ ولكن صاحب المنطق نفسه بَكِئُ اللسان، ولا موصوف بالبيان.

وفي الفُرس خطباء ؛ إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم: فإنما هو عن طول فكر وعن اجتهاد وخلوة.

وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر؛ ولا استعانة؛ وإنما هو أن يصرف همّه إلى الكلام فتأتيه المعاني إرسالا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا».

من كل ما سبق نرى أن العرب لم يكونوا – كما يظن كثير من الناس – أهل جهل مطبق، أو ضلالة شاملة؛ وإنما كانوا أصحاب شعر، وحكمة، ودين؛ كان فيهم بلاغة المنطق، ورجاحة الأحلام، وصحة العقول؛ وشعور ديني قوي، يضحون في سبيله بأموالهم وأنفسهم.

٧- العرب حسب ما نعتقد:

أما ما نريد أن ننتهي إليه من كل ما سبق: فهو الرأي الذي رآه فضيلة المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ «مصطفى عبدالرازق» في كتابه:

«تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية».

ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدى؛ فإنهم لم يكونوا فى سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى، من الناحية الفكرية التى تهمنا، يدل على ذلك ما عرف من أديانهم. وما روى من آثارهم الأدبية.[1]

وكان العرب عند ظهور الإسلام: «يتشبثون بأنواع من النظر العقلى يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية؛ لاتصالها بما وراء الطبيعة. من الألوهية؛ وقدم العالم أو حدوثه؛ والأرواح؛ والملائكة؛ والجن؛ والبعث؛ ونحو ذلك»[2].

٨- الدهماء لايمثلون الأمة:

ومع ذلك فإننا نعلم - حق العلم - أن الأكثرية العظمى فى جزيرة العرب: كانت من البدو الرحل، الذين شغلهم البحث وراء لقمة العيش، عن التفكير فى الدين، وفيما وراء الطبيعة، وليس من الطبيعى أن تتطلب من شخص يقاسى - فى عنف - شظف الحياة: أن يفكر تفكيرا مجرداً.

إن الأغلبية العظمى من جزيرة العرب صحراء قاحلة، وليس لساكنيها إستقرار ما، وليس بها زمن مستتب، والحروب والغارات فى جبالها ووهادها لاتكاد تنقطع. فمن الطبيعى أن لايكون عند هؤلاء أوقات فراغ، يقضونها فى التفكير، فيما وراء الطبيعة.

ولكن إذا كنا لانتخذ من عقلية الفلاح الحافى القدمين، الذى قوّس انحناؤه على الفأس ظهره، مثالا لحضارة المصريين وثقافتهم، سواء أكان ذلك فى العصر القديم، أو فى العصر الحديث؛ وإذا كنا لانتخذ من الفرنسى الريفى الجاهل، مثالا لحضارة فرنسا وثقافتها، فإنه من غير الطبيعى أن يكون البدو الرحل مقياساً للثقافة العربية فيما قبل الإسلام.

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص١٠٢.

(٢) المصدر نفسه ص١٠٥.

الفصل الثانى

القرآن

١- وصف القرآن(*):

كانت جزيرة العرب - كما تحدثنا سابقًا - تعج بمختلف الآراء الدينية. كان فيها النصرانية واليهودية والحنفاء، وكان فيها الزندقة، والدهرية، ومن ينكرون البعث، ومن ينكرون إرسال الرسل. وكان فيها من يقول بالرجعة، ومن يقول بالجبر، ومن يقول بالاختيار. كان فيها توحيد، وإلحاد، ومؤمنون، ومشركون ولكن هؤلاء وأولئك كانوا جميعا ينتظرون بارقة تشرق عليهم، فتبدد حيرتهم، وتحسم ما بينهم من جدل واختلاف.

فى هذه الآونة قام رسول الإسلام ﷺ بدعوته، ودعوته لم تنشأ - كما يقرر - عن تفكير إنسانى شخصى، وإنما هى وحى أنزله الله عليه. وهى معصومة؛ لأنها وحى، إنها معصومة عن التخبط فى الآراء، معصومة عن ضلالات الأوهام. معصومة عن متاهات الخيال.

والقرآن وهو كتابها المقدس:

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[1].

وهو كتاب:

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2].

ولقد قال رسول الله ﷺ فى وصفه - كما روى عن على رضى الله عنه:

«عليكم بكتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضلّه الله. هو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، والصراط المستقيم. هو الذى لايزيغ به الأهواء، ولايشبع منه العلماء، ولا يخلق عن كثرة الرّد، ولا تنقضى عجائبه.

من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن خاصم به أفلح، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم» اهـ.

وقد وصل إلينا القرآن بطريق التواتر، بحيث لايمكن الشك مطلقاً فى أنه وصل إلينا كما نزل على محمد ﷺ دون زيادة أو نقص.

(*) من مصادر هذا الفصل: القرآن الكريم. والكشاف «للزمخشرى». والكندى «لأبى ريدة».

(١) هود: ١. (٢) فصلت: ٤٢.

والمستشرقون – برغم تحامل بعضهم على الإسلام – لايجدون مطعناً صحيحاً من تلك الجهة قط.

ولقد قال المستشرق الفرنسى الأستاذ (ديمومبين) بحق، فى كتابه عن الإسلام: إن المنصف لا مناص له أن يقر بأن القرآن الحاضر: هو القرآن الذى كان يتلوه (محمد) ﷺ.

٢- السبب فى أن مهمة الرسول كانت شاقة:

ومع استشراف نفوس كثير من نابهى العرب إلى هاد يقودهم، إلى السبيل السوى، فإن مهمة الرسول لم تكن سهلة ميسورة:

(أ) ذلك أن النفوس إذا ألفت شيئاً – فترة طويلة من الزمن – لم يكن من السهل انصرافها عنه. والإلف – لا العقل، ولا المنطق – هو الذى يعرقل دائمًا عمل المصلحين، خلال التاريخ.

(ب) وكان التنافس بين الأسر فى قبيلة واحدة، وبين القبائل المختلفة، من العوامل أيضا التى دفعت الكثيرين إلى المعارضة.

(جـ) ورأى اليهود أن اعتزازهم بدينهم سينهار، إذا انتشر الدين الجديد.

(د) ورأى النصارى أن مصير دينهم، هو الآخر الاندثار.

(هـ) وضاق تفكير طائفة كبيرة من العرب، فلم يروا العظمة إلا فى الثروة، ولم يكن (محمد) ﷺ ثريا، فقالوا:

﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾(١).

وتضامنت عوامل الشر هذه كلها، وتألبت، وأرادت – طيلة مدة الدعوة – القضاء عليها.

٣- القيمة الذاتية للدعوة الإسلامية:

ولكن الدعوة الإسلامية: كانت تحمل فى طياتها من القيمة الذاتية مايفرضها، ويكتب لها الانتشار. وذلك أنها:

(أ) تمتاز عن النصرانية المنتشرة – إذ ذاك – بنظام اقتصادى خلت منه الأنانية، وبمنطق عقلى لا يوجد فيما كان مأثوراً – حينئذ – من كلام السيد المسيح عليه السلام. ثم هى تصحيح للمسيحية نفسها، التى كانت موجودة – إذ ذاك – محرّفة، كمايذكر القرآن الكريم، وكما يثبت التاريخ.

(١) الزخرف: ٣١.

(ب) وهى تمتاز عما كان موجوداً – إذ ذاك – من اليهودية، وذلك: لما فيها من بساطة، ونضرة، وتنزيه لله ورسله وأنبيائه، لا يوجد ما يماثله فى العهد القديم. ثم هى رجوع باليهودية إلى الحق، قبل أن يحرفها ذووها.

(جـ) وهى هداية للحنفاء إلى دين «إبراهيم» الذى يتطلعون إليه.

(د) ثم هى معصومة وليست رأياً، يجوز بالبحث أن يكون وهماً من الأوهام.

(هـ) وهى – بعد كل ذلك – نظام كامل للحياة الإنسانية: فيها العقيدة، وفيها التشريع، وفيها الأخلاق. إنها ترضى العقل وترضى الوجدان.

٤- وسائل الدعوة لهداية العرب:

ولكن العرب قابلوها بصراع، فاتخذت الدعوة الإسلامية – من أجل هدايتهم – أحكم الوسائل. نبهتهم إلى أنه ليس من المنطق أن يكون الإلف، وأن تكون العادة أو العرف قياساً للحق.

فليس من المنطق إذا قيل لهم: «اتبعوا ما أنزل الله»، أن يقولوا:

(بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا).

لأنه من الجائز أن يكون آباؤهم: ﴿لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾(١).

وليس من المنطق أن يقولوا:

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾(٢).

وسخر القرآن من الذين حرموا على أنفسهم مزية الفهم، والتبصر، فقال فى أسلوب لاذع:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾(٣).

ثم أضاف الإسلام إلى ذلك تقدير المسئولية الفردية، ليجتث بذلك كل محاولة من الفرد، لإلقاء التبعة على الجماعة، أو على البيئة، أو على الآباء والرؤساء.

﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾(٤). ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾(٥).

ثم صرح فى وضوح، بالمسئولية، فيما يتعلق بالآراء خاصة، ورتب العقاب الشديد، على من قلد غيره فى ضلاله، وأهوائه، فقال تعالى:

(١) البقرة: ١٧٠.
(٢) الزخرف: ٢٣.
(٣) الجمعة: ٥.
(٤) النجم: ٣٨ – ٣٩.
(٥) الزلزلة: ٧ – ٨.

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾

﴿قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ﴾

﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(1).

وإذا كان الإسلام قد قرّر المسئولية الفردية – أعنى أن كل إنسان مسئول عن عمله – فإنه مع ذلك لم يخل الفرد من المسئولية، بالنسبة لغيره: فالرسول – ﷺ – يمثل الجماعة الإنسانية، بسفرٍ على سفينة، أخذ بعضهم فى إفسادها، فإن أخذوا على يديه، نجا، ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا(2).

ويقول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾(3).

ويقول فى عنف عنيف:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾(4).

روى أن «عمر» رضى الله عنه قال حين نزلت هذه الآية:

«يا رسول الله نقى أنفسنا فكيف لنا بأهلينا؟».

فقال عليه الصلاة والسلام:

«تنهوهن عما نهاكم الله عنه، وتأمروهن بما أمركم الله، فيكون: ذلك وقاية بينهن وبين النار».

(1) سورة سبأ آية: 31 – 33.

(2) عن «النعمان بن بشير» رضى الله عنهما. أن النبى ﷺ. قال: «مثل القائم فى حدود الله، والواقع فيها: كمثل قوم استهموا على سفينة. فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها: فكان الذين فى أسفلها: إذا استقوا من الماء. مروا على من فوقهم. فقالوا: لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقاً. ولم نؤذ من فوقنا! فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا. وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا». البخارى وغيرهم

(3) الأنفال: 25. (4) التحريم: 6.

على أن الرسول ﷺ يصور هذا النوع من المسئولية تصويراً جميلا، فى غير ما حدث.

إنه يصور الأمة فى توادها، وتراحمها، بجسم: إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

وهو يقول فى روعة أخاذة:

«كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، ثم يفصل هذا الإجمال، ويضرب بعض الأمثلة: فالإمام راع، ومسئول عن رعيته، والرجل فى بيته راع، ومسئول عن رعيته، والزوجة راعية فى بيت زوجها، ومسئولة عنه رعيتها، والخادم راع فى مال سيده، ومسئول عن رعيته، فكلكم راع، ومسئول عن رعيته».

– إذن – الآباء والأجداد ليسوا مقياس الحقيقة، وكذلك العرف والعادة، والفرد مسئول عما يفعل، وكل إنسان مأمور بأن يصلح من أمر الآخرين.

فى هذا الجو أخذ (محمد) ﷺ ينشر دعوته.

٥- الدعوة الإسلامية دعوة موحدة:

وهى دعوة موحّدة لا مفرّقة؛ إنها دعوة «نوح»، و«إبراهيم»، و«موسى»، و«عيسى»، عليهم السلام:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾(1).

وعلام الاختلاف، والإسلام دعوة لاتهدف إلا إلى عبادة الله، وعدم الشرك به، وعدم اتخاذ أرباب من دونه:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾(2).

هذه الدعوة الإسلامية، تقرر أصولا فى ناحية العقيدة، وشعائر للعبادة، ومبادئ فى القانون، وقواعد للأخلاق. والذى يعنينا هنا على الخصوص هو العقيدة.

٦- إثبات الرسالة:

إن أشق مرحلة يصادفها كل رسول من الرسل: إنما هى إقناع الناس برسالته، وقد اختلفت وسائل هذا الإقناع، واختلفت أساليبه، وقد بدأ الرسول ﷺ كأسلافه، بتقرير أنه رسول؛ وأنه متصل بالسماء، وأن الوحى ينزل عليه تباعاً

(1) سورة الشورى آية: 13. (2) سورة آل عمران آية: 64.

وقد أرسله الله تعالى؛ لحكمة سامية، قد رددها القرآن في غير ما موضع: هي تزكية النفوس وتطهيرها: تزكيتها وتطهيرها خلقياً، واجتماعياً، مؤسساً ذلك على تطهيرها وتزكيتها من ناحية العقيدة.

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾(١).

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(٢).

ومن أجل ذلك كان إرساله رحمة للعالمين. ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾.

ولكن العرب سخروا من دعوته. وكان لابد من أن يفحمهم بآية من آيات الله، فكانت هذه الآية هي القرآن.

لقد تحداهم به في عنف، وتحداهم - متدرجاً بهم - : من أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، إلى أن يأتوا بعشر سور مثله، ثم انتهى بهم أخيراً إلى أن يأتوا بسورة من مثله، قال تعالى:

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾(٣).

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾(٤).

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾(٥).

(١) سورة آل عمران آية: ١٦٤. (٢) سورة البقرة آية: ١٢٩.
(٣) سورة الإسراء آية: ٨٨. (٤) سورة هود آية: ١٣. (٥) سورة البقرة آيتا: ٢٣ - ٢٤.
في هذه الآيات كرر القرآن لفظ: «مثل»، والمثلية لا تختص بجانب دون جانب، وإنما تعم جميع المناحي.
والواقع أن النقاش في أن القرآن. معجز بأسلوبه، أو بمعانيه، أو بقصصه، أو بأخباره عن الغيبيات، أو بغير ذلك من وجوه، إنما هو: نقاش لا يتمشى مع الفكرة القرآنية، التي هي في التماثل من جميع النواحي. قال صاحب البحر المحيط:

ولم الشك في أمر الرسول ﷺ مع أنه لو أخبرهم: أن خيلاً وراء الوادي ستغير عليهم لصدقوه؛ لأنهم لم يعهدوا عليه كذباً؟

على أنه قد لبث فيهم من قبل ذلك أربعين عاماً. فلم يحدثهم بنبوة ولا برسالة: ذلك أن هذا الأمر إنما يرجع إلى مشيئة الله فحسب:

﴿قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾(١).

ويطلب إليهم القرآن: أن يتفكروا في أمر صاحبهم هذا الذي نشأ بينهم، وترعرع على مرأى، ومسمع منهم، بل كانوا يعرفونه - كما يعرفون أبناءهم - بالصدق، والأمانة، ورجاحة العقل، قال تعالى:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾(٢).

= «والمثلية في حسن النظم، وبديع الوصف، وغرابة الأسلوب، والإخبار بالغيب: مما كان وما يكون، وما احتوى عليه من الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والقصص، والحكم والمواعظ والأمثال، والصدق، والأمن من التحريف والتبديل» حـ ص١٠٤ - ١٠٥.
ومنشأ الاختلاف، في تحديد وجوه الإعجاز، في القرآن: راجع إلى اختلاف درجة الاستعدادات الفطرية، والاتجاهات الفكرية، لإدراكها ومعرفتها.
فمثلا، من وجد القرآن مصدقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل، وأخبار السابقين، والغيبيات التي لاتحيط بها البشرية علماً، حصر وجوه الإعجاز فيما أدرك.
ومن نظر إلى القرآن من ناحية اللفظ، وحسن السبك، وجزالة الأسلوب وما له من روعة تملك على السامع شعوره ووجدانه، حصر الإعجاز في ذلك.
ومن أجال فكره فيما حواه القرآن: من الأسرار الكونية التي تكشف عنها العلوم والبحوث أياما كانت، فهو مصدق لما في الطبيعة، والفطرة: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم)، اتجه هذا الاتجاه ...إلخ.
(١) سورة يونس آية: ١٦.
(٢) سورة سبأ آية م ٤٦ والمعنى على ما ورد في الزمخشري «ملخصاً».
إنما أعظكم بواحدة، إن فعلتموها أصبتم الحق وتخلصتم، وهي: أن تقوموا لوجه الله متفرقين. اثنين اثنين. وواحداً واحداً «ثم تتفكروا» في أمر محمد ﷺ، وما جاء به.
أما الاثنان: فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه. وينظران فيه متصادقين متناصفين، لا يميل بهما اتباع هوى، ولا ينبض لهما عرق عصبية، حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح، على جادة الحق وسننه
وكذلك الفرد: يفكر في نفسه بعدل ونصفة، من غير أن يكابرها، ويعرض فكره على قلبه وذهنه وما استقر عنده: من عادات العقلاء ومجاري أحوالهم.
والذي أوجب تفرقهم مثنى وفرادى. إن الاجتماع مما يشوش الخواطر ويمنع من الروية ومع ذلك يقل الإنصاف، ويكثر الاعتساف.
وقد علمتم أن محمداً ﷺ ما به من جنة، بل علمتموه. أرجح قريش عقلا، وأصوبهم رأياً، وأصدقهم قولا. وأنزههم نفساً. فكان مظنة لأن تظنوا به الخير. وإذا فعلتم ذلك كفاكم أن تطالبوه بأن يأتيكم بآية.

ولم الشك فى أمره مع أنه قد تجرد من كل مطمع دنيوى؟.

﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(١).

ولم التشكك فى أمره وهو أمى لا يقرأ ولايكتب؟ ومن كانت حاله هذه لا يمكنه أن يستمد ما يقول من كتاب. قال تعالى:

﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾(٢).

هذه الظروف، وهذه الملابسات، فضلا عن القرآن، ترشد إلى أن محمداً ﷺ، كان صادقا فى دعواه.

٧- معارضة العرب:

بيد أن العرب تغالوا فى المعارضة، حتى لقد وصلوا أحياناً، إلى حد السخف، ولكن القرآن كان لهم بالمرصاد، وكان دائماً يفحمهم فى قوة.

لقد قالوا: ﴿مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾(٣).

فرد الله عليهم بما يقطع حجتهم:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾(٤).

وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾(٥).

ولم يجد اليهود ولا النصارى مفرا من الاعتراف: بأن الرسل السابقين كانوا حقاً كذلك.

وقال الذين كفروا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾(٦).

فإذا بالقرآن يعلل ذلك تعليلا فى غاية القوة والوضوح:

﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾(٧).

---

(١) سورة سبأ آية: ٤٧. (٢) سورة العنكبوت: آية ٤٨. (٣) الفرقان: ٧.
(٤) الفرقان: ٢٠. (٥) الرعد: ٣٨. (٦) الفرقان: ٣٢.
(٧) وهذا أيضا من اعتراضاتهم. واقتراحاتهم الدالة على تشردهم عن الحق. وتجافيهم عن اتباعه.
قالوا هلا نزل عليه دفعة واحدة، فى وقت واحد، كما أنزلت الكتب الثلاثة؟ وما له أنزل على التفاريق؟.
والقائلون قريش. وقيل اليهود.
وهذا فضول من القول. ومماراة بما لا طائل تحته: لأن أمر الإعجاز والاحتجاج به: لا يختلف بنزوله جملة واحدة أو مفرقا.
وقوله تعالى: (كذلك لنثبت به فؤادك) جواب لهم أى كذلك أنزل مفرقاً.
والحكمة فيه: أن نقوى بتفريقه فؤادك حتى تعيه وتحفظه، لأن المتلقن: إنما يقوى قلبه على حفظ العلم شيئا بعد شيء وجزءاً عقيب جزء. ولو ألقى عليه جملة واحدة لبعل به وتعيا بحفظه.
والرسول ﷺ فارقت حاله حال موسى وداود وعيسى عليهم السلام، حيث كان أمياً: لا يقرأ ولا يكتب. وهم كانوا قارئين كاتبين. فلم يكن له بد من التلقن والتحفظ. فأنزل عليه منجما فى عشرين سنة، وقيل فى ثلاث وعشرين وأيضا فكان ينزل على حسب الحوادث وجوابات السائلين ... عن الزمخشرى جـ٢ ص١٠٩.

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾(١).

فرد عليهم القرآن فى أسلوب لاذع: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾(٢).

ورأوا أن يكون الرسول ملَكاً، فإذا بالقرآن يجيبهم فى منطق صارم:

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾(٣).

ويذكر ذلك فى موضع آخر، مصورا تعنتهم فى إنكار النبوة فيقول:

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾

ويرد عليهم القرآن، معللا الأمر بتعليل آخر غير السابق فيقول:

﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾(٤).

وهذا التعليل فى غاية العمق: فإنه ينطوى على سبب من أهم أسباب إرسال الرسل، فالملائكة ليسوا - بطبيعتهم - فى حاجة إلى من يهديهم من الناحية الأخلاقية: إنهم ملائكة.

ويتعمد القرآن أن يصفهم بأنهم «يمشون مطمئنين»، فيثبت بذلك توضيح طبيعتهم الملائكية فى أذهاننا، ومع ذلك يقول: ﴿لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾.

لم؟. إنهم ملائكة، وهم يمشون مطمئنين، فما حاجتهم إلى الرسالة؟

الواقع أن مهمة الرسول الأولى ليست الأخلاق، وإنما هى معرفة الله والملأ الأعلى وما وراء الطبيعة، وذلك لا يتأتى فى صحة لا يشوبها خطأ بمنطق عقلى، أو قياس نظرى، وإنما يتأتى عن الله بواسطة سفرائه إلى عباده، وهم الرسل.

والملائكة كالبشر: عاجزون عن معرفة الله إلا به.

ولقد قالوا، كما حكى القرآن عنهم: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾(٥).

أما الأخلاق فإنها فى المرتبة الثانية بعد معرفة الله.

وأرجفوا: بأن محمداً ﷺ يستمد القرآن من شخص معين، فرد عليهم القرآن فى قوة:

﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾(٦).

ولما استيأس العرب من الجدل المنطقى تقمصوا عقلية الصبيان:

﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ

---

(١) الزخرف: ٣١. (٢) الزخرف: ٣٢.
(٣) الأنعام: ٩. (٤) الإسراء: ٩٤ - ٩٥.
(٥) سورة البقرة: آية ٣٢. (٦) النحل: ١٠٣.

بالله والملائكة قبيلا ﴿٩٢﴾ أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه﴾.

فيجيبهم القرآن فى سهولة قوية، لاذعة، جادة، ساخرة:

﴿قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾(١).

ويثور العرب، حينما يرون منطقهم ينهار فينادون:

﴿يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون ﴿٦﴾ لو ما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين﴾.

ويرد عليهم القرآن مبيناً لهم ما قد خفى عنهم:

﴿ما ننزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين﴾(٢).

ويصور القرآن فى النهاية موقفهم الحقيقى الذى لايخرج عن أن يكون عناداً لاشائبة فيه لطلب الحق، ولا للرغبة فى الهدى فيقول:﴿ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ﴿١٤﴾ لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون﴾(٣).

﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾(٤).

فلما أخذتهم الحجة من جميع أقطارهم، ورأوا أنهم أضعف من أن يغلبوا بالمنطق، أعرضوا وقالوا:

﴿قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون﴾(٥).

فيذكرهم القرآن بموقف الأمم قبلهم، وينذرهم بعذاب: كما هى سنته مع هذا النوع من المعاندين: ﴿فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود﴾(٦).

حقاً لقد كانت خصومة العرب للرسول ﷺ عنيفة قوية. ولقد صورها القرآن فى قوتها وفى عنفها. ولم يأب أن يذكر ما فاهت به العرب مما يسئ الرسول ﷺ فذكر وصفهم له بالجنون، وبالشعر، وأنه ساحر أو مسحور، وبأنه ليس من عظماء القريتين(٧) وبأنه يأخذ القرآن عن غيره، أو بأن القرآن ليس إلا سحراً، أو أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا.

(١) الإسراء الآيات من ٩٠ – ٩٣. (٢) الحجر: ٦ – ٨. (٣) سورة الحجر: (١٤ – ١٥).
(٤) الأنعام: ٧. (٥) فصلت: ٥. (٦) فصلت: ١٣. (٧) مكة والمدينة.

ذكر القرآن كل ذلك، وصور الخصومة فى عنفوانها عارضاً أدلة الجاحدين، ذلك أن القرآن هداية الله، وهدايته سبحانه وتعالى: هى الحق الذى يقذف على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.

٨- وجوود الله:

لقد كان من الطبيعى – بعد أن تثبت النبوة – أن يتلقى العرب كل ما جاء فى القرآن بالقبول، ولكن القرآن لم يكن يلقى القول على علاته. وإنما يأتى بالقضية مبرهناً عليها بالدليل تلو الدليل، فيرضى العقل، ويطمئن النفس ويقود الضمير إلى الإذعان.

وبرغم أن وجود الله أوضح من أن يبرهن عليه فقد وجد فى كل الأزمنة قلة نادرة من المنحرفين ،جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً(١).

على هؤلاء؛ فى كل زمان ومكان يرد القرآن فى استفاضة وفى تنوع. وما من شك فى أن مسألة إثبات وجود الله لم تكن فى يوم من الأيام هدفا من أهداف القرآن؛ ولم تكن فى يوم من الأيام هدفا من أهداف الرسول ﷺ أو أحد أصحابه وذلك. أن الإيمان بوجود الله مسألة فطرية وبديهية.

ونحن هنا نسير على أنه يمكن أن يؤخذ من القرآن أدلة على وجود الله، وإن لم يكن ذلك هدفاً من الأهداف القرآنية، وإذا نسقنا الأدلة أو نظمناها، فإنما يرجع ذلك إلى استنتاج من نصوص هدفها الصحيح، بيان عظمة الله وتدبيره وقدرته وهيمنته على كل ما فى العالم من صغيرة وكبيرة وبيان عناية الله ورعايته وإحكامه المحكم وإبداعه المتقن لكل ما يسرى فى العالم من قوانين ونواميس. هذا فى الحقيقة هو هدف القرآن من النصوص التى يتحدثون عنها بمناسبة إثبات وجود الله.

والواقع أن القرآن يمكن أن يؤخذ منه الرد على من انحرفت فطرتهم، بيد أنه يجب ألا يغيب عنا أن ذلك ليس هدفاً من أهداف القرآن، فإذا أحببنا أن نسير على نسق من يأخذ من القرآن الرد على الجاحدين، فإنه يمكن أن يقال: إنه يرد عليهم أولا بضروريات فكرية: فيثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق:

﴿أفي الله شك فاطر السموات والأرض﴾(٢).

﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب﴾(٣).

(١) الغزالى. المنقذ من الضلال طبعة دار الكتب الحديثة.
(٢) إبراهيم: ١٠. (٣) الروم: ٢٠.

﴿ومن آياته خلقُ السموات والأرض﴾(١).

ويؤكد هذا بمبادئ مقررة، يعترف بها كل إنسان عندما يفكر فيها تفكيراً بسيطاً:

إنه من البين أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون علة، ولا يمكن من جانب آخر أن يكون علة صياغة نفسه. ﴿أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾(٢).

ولايقتصر القرآن على ذلك. بل يورد في غير ما موضع، وفي غير ما سورة، ذلك الدليل الذي يقول عنه «كانت». إنه يذكر مع الاحترام، أعنى الدليل الذى يطلق عليه أحياناً: دليل العناية: وأحياناً أخرى: دليل النظام أو القصد، أو التدبير، أو الغائية. وهذا الدليل هو الذى يستند إلى ما نراه فى العالم من تناسق، وتضامن، وانسجام. ومن تدبير محكم، وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة. وترابط لا انفصام له بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته أيضاً.

وقد استخدم القدماء هذا الدليل، ولايزال المحدثون يستخدمونه، ويعتبره بعضهم أوضح الأدلة على وجود الله، بل وأقواها، وهو فى الوقت نفسه أسهلها بالنسبة للإدراك الإنسانى.

قال الله تعالى:

﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾(٣).

﴿الله الذي سخر لكم البحر﴾(٤).

﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾(٥).

﴿وهو الذي أرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته﴾(٦).

﴿والله جعل لكم الأرض بساطاً﴾.

﴿ألم نجعل الأرض مهاداً ﴿٦﴾ والجبال أوتاداً ﴿٧﴾ وخلقناكم أزواجاً ﴿٨﴾ وجعلنا نومكم سباتاً ﴿٩﴾ وجعلنا الليل لباساً ﴿١٠﴾ وجعلنا النهار معاشاً ﴿١١﴾ وبنينا فوقكم سبعاً شداداً ﴿١٢﴾ وجعلنا سراجاً وهاجاً ﴿١٣﴾ وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً ﴿١٤﴾ لنخرج به حباً ونباتاً ﴿١٥﴾ وجنات ألفافاً﴾(٧).

وإذا تصفحت القرآن تبينت مصداق قوله تعالى:

﴿وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها﴾(٨).

وكثير من آى القرآن ما يجمع بين دليل الخلق ودليل العناية:

(١) الشورى: ٢٩. (٢) الطور: ٣٥. (٣) النحل: ١٥.
(٤) الجاثية: ١٢. (٥) البقرة: ٢٩. (٦) سورة الفرقان آية: ٤٨.
(٧) سورة النبأ الآيات: ٦ - ١٦. (٨) إبراهيم آية: ٣٤.

﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(١).

وتوجد آيات متتالية فى سورة الروم، تجمع بين الدليلين - الخلق والعناية - وهى قوله تعالى:

﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون﴾.

ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون.

ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون.

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين.

ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون.

ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون.

ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون﴾(٢).

هذه الأدلة تكاد تتضمن كل ما عداها من أدلة، قديمة كانت أو حديثة، برغم اختلاف أساليب التعبير، بحسب اختلاف البيئة أو الزمن:

إنها تتضمنها فى صورتها السهلة: «الأثر يدل على المؤثر».

وتتضمنها فى صورتها الكلامية: «كل حادث لابد له محدث».

وتتضمنها فى صورتها الفلسفية القديمة: الممكن والواجب.

وتتضمنها فى صورتها الفلسفية الحديثة، سواء رجعنا فيها إلى شعور الوجدان، أو فكرة الكمال أو غير ذلك.

(١) البقرة آية ١٦٤.
(٢) سورة الروم الآيات: ١٩ - ٢٥.

الوحدانية:

وإذا كان القرآن لايجعل من أهدافه إثبات وجود الله، فإنه يجعل من أهدافه الكبرى إثبات التوحيد، والإسلام هو دين التوحيد، والله سبحانه وتعالى، واحد لاشريك له.

ويستدل القرآن بالمشاهدة الصادقة ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾.

هذه المشاهدة العادية، تلبس صورة منطقية رائعة، فلو كان هناك إله غير الله إذن: لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض.

على أن القرآن لايكتفى بالمشاهدة والمنطق، وإنما يرجع بالإنسان إلى وجدانه، ويثبت الوحدة عن طريق النظام والعناية والتدبير، فيقول فى آيات رائعة:

﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ؟

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا؟ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ؟ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ؟

أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا؟ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ؟ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؟

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ؟ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ؟ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ

أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ؟ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ؟ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ؟ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].

العلم:

والله سبحانه وتعالى عالم: إنه عالم الغيب والشهادة:

﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (٨) عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ (٩) سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾[2].

(١) سورة النمل الآيات ٥٩ – ٦٤. (٢) سورة الرعد الآيات ٨ – ١٠.

والله تعالى لايعلم الماضى والحاضر فحسب، ولكنه يعلم المستقبل أيضاً:

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[1].

وهو يسخر من جعلوا لله شركاء، ويسألهم فى سخرية وإنكار:

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ﴾[2].

وفى القرآن آية يرى بعضهم، أنها تشير إلى العقل الباطن أو اللاشعور: ﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[3].

والقرآن يرشد إلى أن علمه ليس مقصوراً على ذاته كما يرى أرسطو، وليس مقصوراً على الذات والكليات كما يرى بعض الفلاسفة، ولكنه علم شامل للذات والكليات والجزئيات جميعها على الوجه التام:

﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ﴾.

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[4].

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[5].

أما دليل القرآن على علم الله فهو غاية الوضوح والقوة:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[6].

(١) سورة الحديد: ٢٢. (٢) سورة الرعد: ٣٣.
(٣) سورة طه: ٧. (٤) سورة سبأ: ٢ – ٣.
(٥) الأنعام: ٥٩ – ٦٠. (٦) الملك: ١٤.

مظاهر صفاته:

الله عالم، وهو مريد، وقادر، وحكيم، ومن مظاهر صفاته هذه، المتضامنة، هذا الكون وما حواه من بديع صنعته. والقرآن يتحدث فى استفاضة عن مظاهر هذه الصفات فى كثير من السور، بل لاتكاد تخلو سورة من هذه المظاهر كلها أو بعضها.

وإليك بنموذج يحدثك بذلك.

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾.

إلى قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَىٰ﴾(1).

٩- البعث:

الله سبحانه وتعالى خالق؛ وهو واحد، مريد، عالم، قادر .. إلخ، وهو أيضا باعث، ومسألة البعث، مسألة أنكرها قوم يطلق عليهم الإمام الغزالى: «الطبيعيون»، وهم قوم أنكروا البعث مع اعترافهم بالصانع.

لقد اعترفوا بالصانع لما رأوه فى عجائب الطبيعة من تناسق محكم لا يمكن أن يكون وليد المصادفة، ولكنهم رأوا أن النفس تابعة للبدن، ولذلك تفنى بفنائه، وكانت نتيجة ذلك أن جحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار والحساب.

على هؤلاء وأضرابهم، على اختلاف بيئاتهم وأساليبهم يرد القرآن فى غير ما موضع.

وطبيعيو العرب لم يكن عندهم فى هذه المسألة منطق جدلى فلسفى، وليس لهم من دليل سوى الإنكار والاستبعاد:

﴿قَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾(2).

﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾(3).

والقرآن يرد عليهم بتذكيرهم بمظاهر قدرة الله السائدة فى الكون، وبأنه ليس من العدالة الإلهية أن يترك الإنسان سدى، فلايجازى على ما قدم:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾

(1) سورة الرعد: ٢، ١٨.
(2) سورة الإسراء: ٤٩.
(3) سورة يس: ٧٩.

وفى القرآن كثير من الآيات ترد عليهم مستندة إلى مظاهر قدرة الله وعدالته.

وفيه آيات متتالية فى آخر سورة يس تحدثت عن رأى منكرى البعث، ثم ردت عليهم ردوداً متنوعة مختلفة واضحة قوية. ونحن نذكر هذه الآيات، ونذكر تفسير الكندى لها نقلا عن كتاب الكندى للأستاذ أبى ريدة:

﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ.

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ.

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(1).

ويقول الأستاذ أبو ريدة؛ عن تفسير الكندى لهذه الآيات:

إن «فيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التى تتضمنها هذه الآيات من جهة، ويستخرج النتائج التى تلزم عنها من جهة أخرى، وهى:

١- وجود الشيء من جديد، بعد كونه وتحلله السابقين: ممكن، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة، لاسيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم؛ وإن كان لايوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل وشيء هو أصعب - هذا الدليل موجود فى الآيات فى كلمات قليلة:

﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾.

٢- ظهور الشيء من نقيضه، كظهور النار من الشجر الأخضر، ممكن وواقع تحت الحس: وإذن يمكن أن تدب الحياة فى الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى.

وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر، وهو:

إن الشئ يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق - هذا الدليل موجود فى آية:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾ وقد انتفع به الأشعرى فى إثبات إمكان البعث.

٣- خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت»، أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن، وهذا هو مضمون آية:

(1) سورة يس الآيات: ٧٨ - ٨٣.

﴿وَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾.

٤ – الخلق، والفعل مطلقا مهما عظم المخلوق، لايحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان – خلافاً لفعل البشر الذى لايتم إلا فى زمان، ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل، وهذا هو معنى آية: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

وهذه الآية – فى رأى الكندى – إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته، قياساً منهم لفعل الله على فعل البشر.

لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى، وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة، لايحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى.

«فأى بشر – كما يقول الكندى – يقدر بفلسفة البشر أن يجمع، فى قول، بقدر حروف هذه الآيات، ماجمع الله، جل وتعالى، إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح. أن العظام تحيى بعد أن تصير رميماً؟ وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض؟ وأن الشىء يكون من نقيضه!!؟ كلت عن ذلك الألسن المنطقية المتحايلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية. اهـ[1]).

على أننا لانترك موضوع البعث دون أن نوجه ذهن القارئ إلى هذا التنظير البديع الذى ذكره القرآن الكريم ، بين الأرض الموات، التى يحييها الله فتنبت من كل زوج بهيج، والعظام والرفات التى يحييها الله ويصورها فيحسن تصويرها:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾.

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾[2].

(٦٧) رسائل الكندى ص٥٧ – ٥٨.

(٦٨) الحج: ٥ – ٧.

مشاهدة القيامة:

ويسبق البعث ويعقبه أمور تحدث عنها القرآن فى كثير من الآيات، ووصفها فى روعة أخاذة:

إنها تصف يوم القيامة، وتتحدث عن الحساب والميزان، وتصف حالة المؤمنين والكافرين، وتصور النار فى صورتها البشعة الكريهة، والجنة فى روحها وريحانها ورياضها الفيحاء، وسنكتفى من كل ذلك بآيات من آخر سورة الزمر:

يقول الله تعالى:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ.

وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ.

وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ.

قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ.

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ.

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴿٧٤﴾ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1].

(١) الزمر: ٦٧ – ٧٥.

١٠- القرآن ومعتقدات العرب:

إن ما قدمناه سابقاً لم يكن إلا مناحى موجزةً من العقيدة الإسلامية، لم تستوعبها، فنحن لم نتبع القرآن آية آية، أو سورة سورة، لنصل من ذلك إلى إعطاء فكرة تامة عن العقيدة الإسلامية.

على أن إيضاح هذه العقيدة يستلزم حتما، توضيح موقف القرآن مما كان منتشراً فى جزيرة العرب من معتقدات.

لقد قلنا سابقاً: إن جزيرة العرب كانت ملأى بمختلف العقائد. سواء ما استند منها إلى الخيال والوهم. أو ما استند منها فى أساسه إلى كتاب سماوى، والقرآن يتحدث عن هؤلاء وأولئك، ويناقشهم ويجادلهم. ليقودهم فى النهاية إلى الطريق المستقيم.

وإذا كان القرآن قد تحدث عن هذه المعتقدات، فلم يكن ذلك لأنها فى جزيرة العرب فحسب، وإنما كان ذلك لأنها من معتقدات منتشرة فى جزير العرب وفى خارجها، وكان هدفه من ذلك طبعاً تخليص فكرة الألوهية من كل مايشوبها من خطأ ووهم وضلال.

تحدث القرآن عن معبودات لاتتصف بصفة الحياة، كالأصنام والكواكب، وفى قصة «سبأ» ذكر لعبادة الشمس، وفى قصة «إبراهيم» ذكر لهذين النوعين وفيها ما يبطلها.

أما فيمايتعلق بالكواكب: فإنه من البين: أن الإله لايطرأ عليه المغيب، إذ الإله منزه عن ذلك:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ.

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾(١).

بيد أن عبادة الأصنام كانت متغلغلة فى جزيرة العرب، إلى درجة هى من القوة: بحيث أخذ القرآن يتفنن فى الرد عليها، واختلفت أساليب رده بين الجدل الصارم، والسخرية اللاذعة، والتهكم المرير:

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (٦٩) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ؟

قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ.

(٧٠) الأنعام: ٧٦ - ٧٨.

قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ؟ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾(١).

أما الأسلوب المنطقى الساخر المتهكم: فإنه يتمثل فى الآيات التالية:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ.

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ؟

قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ.

قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ؟

قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ (٥٦) وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ (٥٧) فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ.

قَالُوا مَن فَعَلَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ.

قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ.

قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ.

قَالُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ

قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ :

فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ.

ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰؤُلَاءِ يَنطِقُونَ.

قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ (٦٦) أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(٢).

أما عجل بنى إسرائيل : فقد كان «له خوار»، ثم إنه:

﴿لا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾(٣).

(١) الشعراء: ٦٩ - ٧٣. (٢) الأنبياء: ٥١ - ٦٧. (٣) طه: ٨٨ - ٨٩.

ومع ذلك اتخذوه إلهاً[1].

ولم يقتصر القرآن - فى تصحيح فكرة الألوهية فى العالم - على الرد على عبدة الأصنام أو الكواكب، إذ كان هناك عبدة فرعون، وعبدة الجن وعبدة الملائكة.

وقد ذكر القرآن كل هؤلاء، وهم جميعاً ينطبق عليهم ما ينطبق على الذى حاج «إبراهيم» فى ربه. فليس فى استطاعتهم أن يغيروا مجرى سير الكواكب الذى رسمه الله لها منذ أن وجد العالم:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ

إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ

قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[2].

وليس فى استطاعتهم، مجتمعين، أن:

﴿يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾[3].

فإذا كانوا قد عجزوا عن أن يغيروا سنة واحدة من سنن الله الكونية، وعجزوا عن أن يخلقوا ذبابة، بل يعجزون عن أن يستنقذوا منها ما استلبته منهم.. إذا كانوا قد عجزوا عن ذلك فليسوا بآلهة، لأن من خصائص الإله المقدرة العامة الشاملة.

المسيحية:

على أن الصراع القوى: إنما كان بين الإسلام من جانب، والمسيحية واليهودية من جانب آخر:

فقد كان اليهود يعتزون «بالتوراة»، ويعتزون «بإبراهيم، وموسى»، وينظرون إلى كل من عداهم نظرة احتقار؛ يسرونها أحياناً، ويعلنونها حينما تواتيهم الظروف.

وكان المسيحيون يعتزون «بالإنجيل»، ويعتزون «بعيسى، وموسى، وإبراهيم»، وينظرون إلى غيرهم نظرتهم إلى القطيع الضال، يتطلب راعياً يقوده إلى الحظيرة.

---

(1) ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾(الأعراف ١٤٨.

(2) سورة البقرة: ٢٥٨. (3) سورة الحج: ٧٣.

وقد زاد اعتزازهم بأديانهم، حينما اعترف القرآن، «بموسى، وعيسى»، واعترف بما أنزل الله عليهما من «توراة وإنجيل».

وحقاً لقد كان موقف القرآن كريماً بالنسبة إلى المسيحين، انظر إليه فى سموه إذ يقول:

﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ.

وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ.

قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ

قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ.

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ ﴿٤٨﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[1].

وبينما يرمى اليهود مريم بأبشع النقائص لحملها بدون زواج، إذ بالقرآن يقول:

﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾[2].

ولكن القرآن لايعرف المجاملة فى الحق، وقديماً قال «أرسطو» كلمته المشهورة: «أحب «أفلاطون»، وأحب الحق، وأوثر الحق على أفلاطون».

وإذا كان القرآن يعترف بأن أقرب الناس مودة إلى المؤمنين هم الذين قالوا: إنا نصارى، ذلك بأنهم منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لايستكبرون، فإنه لا يجامل فى بيان الحق وتوضيح الجادة، وتصحيح فكرة الألوهية التى حرفها النصارى بعد «عيسى».

لقد أرسل الله «عيسى» برسالته إلى بنى إسرائيل، فحرفها من بعده الذين انتسبوا إليه أفظع تحريف، وشوهوها أبشع تشويه، وأبعدوا فى الضلال: فزعموا تارة أن «المسيح» هو الله، وزعموا أن «المسيح» ابن الله، وزعموا أن الله ثالث ثلاثة. بل لقد ألهوا «مريم»!، وكل هذا ضلال تتنزه عنه الرسالة الإلهية. وقد رد عليهم القرآن من طريق المنطق تارة، ومن طريق كتبهم وما جاء فيها تارة أخرى، وفى كلتا الحالتين كان أسلوبه قوياً عنيفاً: كأنه

---

(1) سورة آل عمران: ٤٥ - ٤٩. (2) سورة آل عمران: ٤٢.

الصواعق تتنزل على افترائهم فتحطمه تحطيماً.

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (٨٩) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (٩٠) أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا (٩١) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا (٩٢) إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾(١).

ويرد عليهم القرآن وعلى غيرهم فى هذا متخذاً أساس الرد عقيدة من عقائدهم: إنهم يعتقدون أن ليس لله تعالى، زوجة ، فيقول القرآن:

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(٢).

ثم إن النصارى ألهوا «المسيح» وأمه عليهما السلام، وأخذ القرآن يرد عليهم فى هذا بمختلف الردود:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ .

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

(١) سورة مريم: ٨٨ – ٩٣.

(٢) سورة الأنعام: ١٠١.

يقول صاحب البحر المحيط فى تفسير هذه الآية:

«كيف يكون له ولد وهذه الحالة: أى أن الولد إنما يكون من الزوجة وهو لا زوجة له فلا ولد له.

وفيه إبطال الولد من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن مبدع السموات والأرض وهى أجسام عظيمة لايستقيم أن يوصف بالولادة لأن الولادة من صفات الأجسام، ومخترع الأجسام لا يكون جسماً، حتى يكون والداً.

والثانى: أن الولادة لا تكون إلا بين زوجين من جنس واحد، وهو تعالى متعال عن المجانس، فلم يصح أن تكون له صاحبة. فلم تصح الولادة.

والثالث: أن ما من شئ إلا وهو خالقه والعالم به، ومن كان بهذه الصفة كان غنيا عن كل شئ، والولد إنما يطلبه المحتاج إليه أهـ. النهر الماد من البحر جـ٤ ص١٩٤.

إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(١).

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٢).

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ.

لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾(٣).

وينبه القرآن المسيحين إلى أن «المسيح» وأمه ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾(٤) ومن البين أن الذى يأكل الطعام، فيتحول فى جسمه دماً ولحماً وعظاماً، ويتضح عرقاً، ويخرج فضلة لو بقيت فى الجسم لأضرته.. من الواضح أن كائناً من هذا النمط لا يمكن أن يكون إلا بشراً، خاضعاً لكل قوانين البشرية التى لا تؤدى إلى نقص فى مرتبته كرسول.

لقد كان لميلاد «المسيح» بدون أب أثر قوى فى زيغ كثير من النصارى وكثير من اليهود: لقد غلا النصارى فقالوا: إنه ابن الله، وأسرف اليهود فى عنادهم فرموا أمه المطهرة بالفجور. على هؤلاء، وأولئك يرد القرآن فى بساطة ووضوح بأن:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾

واليهود والنصارى يعترفون بأن «آدم» خلقه الله دون أب وأم، فأمره إذا أعجب وأغرب من أمر «عيسى»، فما كان لهم أن يغلوا فى أمره غير الحق، أو يسرفوا فى الانتقاص من أمه.

اليهود:

إذا كان المسيحيون هم أقرب الناس مودة للمسلمين، فإن أشد الناس عداوة للمسلمين هم اليهود، ومثلهم فى ذلك مثل الذين أشركوا؛ هكذا يصفهم القرآن، ويستفيض فى الجدل معهم استفاضة تتناسب مع تاريخهم الطويل، وعنادهم الشديد، ومكرهم الخبيث.

ولقد كان الصراع قوياً عنيفاً بين الإسلام واليهود: كان صراعاً بالمنطق والبرهان، وكان صراعا بالسيف والرماح، ولايعنينا هنا التحدث عن السيف والرمح، وإنما نتحدث عن الصراع بالمنطق والبرهان.

(١) سورة المائدة: ١١٦ – ١١٨.

(٢) سورة المائدة:: ١٧.

(٣) سورة المائدة ٧٢ – ٧٣.

(٤) سورة المائدة: ٧٥.

ولقد خص القرآن «آل عمران» من بنى «إسرائيل» بسورة من أكبر سوره. هى «سورة آل عمران»: سماها باسمهم. «وسوة المائدة»، وهى من أكبر سور القرآن أيضاً، تكاد تكون مقصورة عليهم. وفى القرآن «سورة يوسف»، «سورة إبراهيم»، «سورة مريم»، «سورة الأنبياء»، وكلها ملأى بالحديث عن «بنى إسرائيل»، أما «سورة الأعراف»، فإنها تروى قصة «موسى» مع «فرعون»، ومع السحرة المصريين، وتتحدث عن إخراج «بنى إسرائيل» من مصر، ومناجاة «موسى» لربه وأخذه الألواح، وتذكر انحراف «بنى إسرائيل»، واتخاذهم العجل معبوداً وغير ذلك من شئونهم.

على أن القرآن لايقتصر – فى الحديث عن «بنى إسرائيل» – على هذه السور التى ذكرناها، وإنما تخلل الحديث عن «بنى إسرائيل» كثيراً من السور.

من ذلك نرى مبلغ الأهمية التى وجهها القرآن إلى «بنى إسرائيل» لإرشادهم إلى الجادة.

ولقد صور القرآن فى أحاديثه هذه: أخلاقهم فى وضوح، وكان فى ذلك كطبيب يشخص المرض تشخيصاً دقيقاً حتى يسهل العلاج. ولكن اليهود الذين بلغوا من «موسى» مبلغا جعله يقول: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾.

كانوا عصيين على العلاج، حتى لقد يأسوا «داود»، وعيسى، عليهما السلام، فلعنهم.

﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[1].

ولقد وصل بهم الأمر إلى أن كانوا يقتلون أنبيائهم بغير حق.

بيد أن هذه الناحية الأخلاقية: ليست من أهدافنا الأولى فى هذا الكتاب، وتصفح القرآن خير هاد لمعرفتها. والذى يعنينا هنا إنما هو عقيدة اليهود. والقرآن يذكر أنهم اتخذوا العجل معبوداً، وأنهم قالوا: «عزير ابن الله». وأنكروا رسالة «محمد وعيسى»، عليهما الصلاة والسلام. وقد تحدثنا عن رد القرآن على هذه الأمور فيما سبق.

تحديد فكرة الألوهية:

وإذا بدد القرآن كل شبهة حلقت فى سماء فكرة الألوهية، وثنية كانت تلك الفكرة أو كتابية، فإنه خصها بسورة واضحة جلية، سهلة، موجزة، سماها: «سورة الإخلاص»: لتخليصها تلك الفكرة من شوائب كل باطل وضلال.

(١) سورة المائدة: ٧٨ – ٧٩.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

ولقد ورد فى الخبر: أنها تعدل ثلث القرآن؛ «لأن من عرف معناها حق المعرفة، وأدرك ما أشارت إليه إدراك صاحب البصيرة المستنيرة: لم يكن بقية ما جاء فى التوحيد والتنزيه عنده إلا تفصيلا لما علم، وشرحاً لما حصل»[1].

فى هذه السورة يوصف الله: بأنه «أحد».

وكلمه (أحد): أبلغ فى الدلالة على الوحدة من كلمة (واحد)، فأحدية الله لا تركب فيها بوجه من الوجوه، إنها ليست كواحدية الإنسان الذى يتركب من أعضاء ووحدات.

وفى هذه الآية تحديد فكرة الإسلام فى مقابل فكرة التعدد، على أى وضع كانت.

و ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾.

إنها تنفى التثليث، وتنفى التركب. إنها رد على النصارى، وعلى مشركى العرب، وهى رد على مشبهة الإسلام فيما بعد.

و«الله الصمد» فإليه يرجع الأمر كله، وهو وإن كان قد سبب الأسباب، وأجرى سنته على أوضاع محددة، وطلب إلينا أن نتخذ الأسباب، فإنه مع ذلك: المرجع الأول والأخير، لكل ما يجرى فى هذا العالم من شئون.

فإذا ما توجهت الآمال إلى سواه فقد ضلت وانحرفت؛ ولقد ضلت بسبب ذلك النصارى واليهود فقد: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾.

وفى هذه الآية، بصورة عامة: توجيه وهداية لكل من كان يعلق آماله على غير الله.

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾.

ينزه الله عن أن يلد أحداً. ويشير إلى فساد رأى القائلين بأن له ابناً، أوبنات، وهم مشركو العرب، والهند، والنصارى، وغيرهم، ويبين لهم أن النبوة تستلزم الولادة، والتعبير بالانبثاق ونحوه لا يغير المعنى، والولادة إنما تكون من الحى الذى له مزاج، وما له مزاج، فهو مركب، ونهايته إلى إنحلال وفناء، وهو – جل شأنه – منزه عن ذلك:

وقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ يصرح ببطلان ما يزعمه بعض أرباب الأديان: من أن ابناً لله يكون إلهاً، ويعبد عبادة الإله، ويقصد فيما يقصد فيه الإله، بل لا يستحى الغالون منهم أن يعبروا عن والدته بـ «أم الله القادرة»، فإن المولود: حادث، ولا يكون إلا بمزاج، وهو لا يسلم من عاقبة الفناء.

ودعوى أنه أزلى مع أبيه مما لا يمكن تعقله، ولا تغير من حقيقة الأمر شيئاً.

(١) الشيخ «محمد عبده». جزء عم. ص١٧٦.

فإذا أراد أحد من هؤلاء أن يدعى التنزيه فما عليه إلا أن يقلع عن هذه الألفاظ والنسب ويقول: كما تقول. ﴿ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾.

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وهو نفى لما يعتقده بعض المبطلين من أن لله ندا فى أفعاله يعاكسه فى أعماله على نحو ما يعتقد بعض الوثنيين فى الشيطان مثلا.

فقد نفى بهذه السورة، جميع أنواع الإشراك، وقرر جميع أصول التوحيد والتنزيه(١).

١١ - القرآن وأسئلة العرب:

فى هذه الفترة من صدر الإسلام- فترة حياة الرسول ﷺ- كان القرآن، وكان الرسول فى أحاديثه: يلبيان حاجات الأمة، اعتقادية كانت، أو تشريعية، أوخلقية؛ وكانت الأسئلة تترى موجهة إلى الرسول ﷺ فيجيب عنها الوحى القرآنى تارة، وتجيب عنها أحاديث الرسول، تارة أخرى؛ وأسئلة المجتمع إذ ذاك لم تكن تنتهى إلى حد، وكانوا يسألون الرسول ﷺ فى كل صغيرة وكبيرة:

فقد سألوه عن الروح، وسألوه فى القدر، وسألوه عن الأزل، وسألوه عن المصير، وسألوه عن الله، وعن الإيمان، والإسلام، والإحسان، والساعة.

وسألوه عن الخمر والميسر؛ والمأكل والمشرب؛ والأهلة. والمحيض، وسألوه عن كل ما كان يجول فى أذهانهم.

وكان القرآن سجلا يصور الكثير من الأسئلة، ويعطى الإجابة عنها. وها هى ذى آيات متتالية من سورة البقرة توضح هذه الفكرة:

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

(١) الشيخ محمد عبده تفسير جزء عم: ١٧٨ - ١٧٩.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا.

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۝٢١٩ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾(١).

أظن أننا بعد الذى قدمناه، لسنا فى حاجة إلى الرد على الأستاذ «دى بور» فى قولة «جاء القرآن للمسلمين بدين، ولم يجئهم بنظريات؛ وتلقوا فيه أحكاماً، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد»(٢).

لقد رأينا بوضوح فيما سبق: أن القرآن جاء للمسلمين بدين، وبمبادئ، وبأحكام، وبعقائد.

ولا شك أن «الإمام الرازى» كان أصدق رأياً، وأعمق غوراً إذ يقول معبراً عن الحقيقة: «إن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية، أقل من ستمائة آية؛ وأما البواقى ففى بيان التوحيد، والنبوة، والرد على عبدة الأوثان، وأصناف المشركين».

ويقول: «وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد، والنبوة، والمعاد؛ أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل»اهـ.

ولم يرفع الرسول ﷺ إلا وقد أكمل الله دينه، وأتم نعمته على المسلمين:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾(٣).

لقد أكمل الله للمسلمين الإيمان، فلا يحتاجون إلى زيادة أبداً، وقد أتمه عز وجل، فلا ينقصه أبداً، وقد رضيه فلا يسخطه أبداً.

(١) سورة البقرة الآيات: ٢١٥ - ٢٢١.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ترجمة «أبى ريدة»، ص٤٦.

(٣) سورة المائدة: آية ٣.

الفصل الثالث

الفرق والأحزاب السياسية(*)

١- حديث الفرق وتقسيم المتقدمين:

روى عن رسول الله ﷺ أنه قال:

«ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة، والباقون هلكى.

قيل: ومن الناجية؟

قال: أهل السنة والجماعة.

وقيل: وما السنة والجماعة.

قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابى».

لقد أثار هذا الحديث تفنن كثير من مؤرخى الفرق الإسلامية، فخيل إليهم. أنه من المحتم عليهم أن يبلغوا بالفرق الحد الذى ذكر فى هذا الحديث.

و«الشهرستانى» المتوفى سنة ٥٤٨هـ - ١١٥٣م ذكر هذا الحديث فى مستهل كتابه: «الملل والنحل»، ثم أخذ فى تعداد الفرق، وحصرها فى العدد المذكور. وكأنه قد تيقن أنه سوف لا تنشأ، حقيقة فرق بعده[1].

وكأنه قد تيقن - أيضاً - أنه أحاط بكل ما كان يموج به العالم الإسلامى فى زمنه - على سعته - من آراء.

(*) من مصادر هذا الفصل: شرح العقائد العضدية «للجلال الدوانى» وحاشية الإمام «محمد عبده»، ومقدمة «ابن خلدون». والملل والنحل «للشهرستانى».

(١) لقد زاد عدد الفرق عند «الإمام الرازى» فقال كالمعتذر:

فإن قيل: إن هذه الطوائف التى عددتهم أكثر من ثلاث وسبعين، ورسول الله ﷺ لم يخبر بأكثر، فكيف ينبغى أن يعتقد فى ذلك؟

والجواب عن هذا: أنه يجوز أن يكون مراده ﷺ من ذكر الفرق، الكبار، وما عددنا من الفرق ليست من الفرق العظيمة.

وأيضا فإنه أخبر: أنهم يكونون على ثلاث وسبعين فرقة، فلم يجز أن يكونوا أقل: وأما إن كانت أكثر فلا يضر ذلك.

كيف ولم نذكر فيه المختصر كثيراً من الفرق المشهورة؟ ولو ذكرناها كلها مستقصاة لجاز أن يكون أضعاف ما ذكرنا: بل ربما وجد فى فرقة واحدة من فرق الروافض - وهم الإمامية - ثلاث وسبعون فرقة.

الرازى: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص٧٤ - ٧٥.

وقد صنع كثير غيره صنيعه فى حصر هذه الفرق، وعدها بطرق تدعونا أحياناً إلى الابتسام، لسذاجتها.

قال «ابن الجوزى» فى كتاب «تلبيس إبليس»، بعد أن ذكر أن أصول الفرق هى «الحرورية»، و«القدرية»، و«الجهمية»، و«المرجئة»، و«الرافضة»، .. و«الجبرية».

وقد قال بعض أهل العلم: «أصل الفرق، هذه الست، وقد انقسمت كل فرقة منها اثنتى عشرة فرقة، فصارت اثنتين وسبعين فرقة» اهـ.

لقد أراد بعض أهل العلم هذا رحمهم الله، أن يتخلصوا من حصر الفرق، فكان منه هذا التقسيم السهل الساذج الذى يرتكز على المساواة فى تقسيم كل أصل من أصول الفرق.

الفرقة الناجية فى رأى كل فرقة:

وإذا كان مؤرخو الفرق قد تعسفوا فى تعدادها، فإن رجال الفرق أنفسهم قد دافع كل منهم عن فرقته، ورأى أنها - وحدها - هى الناجية، أما ماعداها فهو فى النار.

وقد وصل بهم الأمر فى تبرير رأيهم أن يتلقفوا كل مايتوهمون أنه يساعدهم، ولو كان باطلا يدعو إلى السخرية، أو مجرد تخيل لا يقام له وزن.

وهاك مثالا على ذلك ذكره صاحب العقائد العضدية:

قال «ابن المطهر» الحلى فى بعض تصانيفه:

قد باحثنا فى هذا الحديث مع الأستاذ «نصير الدين بن محمد» الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقر الرأى على أنه: ينبغى أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق، مخالفة كثيرة، وما هى إلا «الشيعة الإمامية»، فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق، مخالفة بينة، بخلاف غيرهم من الفرق، فإنهم يتقاربون فى أكثر الأصول.

قلت: أكثر الشيعة يوافق المعتزلة فى أكثر الأصول، ولايخالفها إلا فى مسائل قليلة، أكثرها يتعلق بالإمامة، وهى بالفروع أشبه، بل الأليق بذلك هم الأشاعرة:

فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب، ولا يوافقهم فيها غيرهم.

كمسألة الكسب، وجواز رؤية الله تعالى - مع كونه غير جسم - وتنزهه عن المكان، والجهة؛ بل جوّزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها، حتى جوّزوا رؤية الأصوات، والطعوم، والروائح، وجوّزوا رؤية أعمى الصين بقة بالأندلس، واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى، ابتداءً، وكون صفاته: لا هى عين الذات ولاغيرها، و الفرق بين الإرادة والرضا، إلى غير ذلك من المسائل التى شنع مخالفوهم عليهم فيها[1] اهـ.

أرأيت كيف يتّخذ الاختلاف؛ والإغراق فى الابتعاد عن الآخرين أساساً للنجاة؟

(١) العقائد العضدية، ص: ٢.

ولو اتبعنا هذا الأساس لكان الإغراق فى الإلحاد أساساً للنجاة، بل لكان التخريف، أو تخيلات المجانين، أكثرقرباً للنجاة: لأنها أكثر ابتعاداً عن آراء الآخرين.

الفرقة الناجية !!.. إنها المعتزلة فى رأى المعتزلة، وهى الكرامية، فى رأى الكرامية، وهى المشبهة فى رأى المشبهة. وكل فرقة ترى أن منْ عداها فى النار.

ولكن ما الرأى فى هذه المشكلة التى أثارها هذا الحديث؟.. منْ هى الفرقة الناجية ؟ ومن هى الفرق الهلكى؟ وهل انتهت الفرق إلى العدد المذكور فى الحديث؟.

إذ تجرد الإنسان، نوعا ما، من عصبيته لفرقته، فما هو شعوره أمام هذا الحديث؟

٢- قيمة الحديث:

إن هذا الحديث الذى ذكره «الشهرستانى» وتقيد به، وأورده «البغدادى» فى «الفرق بين الفرق»، وجعله صاحب «المواقف» فى مستهل بحثه عن الفرق، لم يتقيد به «ابن حزم» فى «الفصل»، ولم يتقيد به «الرازى» فى كتابه: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين».

ثم إنه لم يرْو فى واحد من الصحيحين: البخارى ومسلم.

حقيقة أنه قد رواه أبو داود والترمذى، والحاكم وابن حبان، وصححوه عن أبى هريرة، وكان لفظه عندهم:

«افترقت اليهود على إحدى، أو اثنين وسبعين فرقة، والنصارى كذلك. وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم فى النار، إلا واحدة.

قالوا: من هى يارسول الله؟

قال: «ما أنا عليه وأصحابى».

ولكن مما يعدو إلى الارتياح ويثلج الصدور: أن الشعرانى فى ميزانه قد روى من حديث «ابن النجار»، وصححه الحاكم بلفظ «غريب»، وهو:

«ستفترق أمتى على نيف وسبعين فرقة، كلها فى الجنة إلا واحدة».

وفى رواية عن الديلمى: «الهالك منها واحدة».

وفى هامش الميزان، عن «أنس»، عن النبى ﷺ بلفظ: «تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة، كلها فى الجنة إلا الزنادقة».

وما فى هامش الميزان هذا: مذكور فى تخريج أحاديث مسند الفردوس «للحافظ بن حجر». ولفظه:

«تفرق على بضع وسبعين فرقة، كلها فى الجنة إلا واحدة، وهى «الزنادقة»، أسنده عن «أنس».

وقال صاحب كشف الخفاء:

ولعل وجه التوفيق:

أن المراد بأهل الجنة فى الرواية الثانية ولو مآلا. فتأمل».

٣- رأينا فى تقسيم الفرق:

إذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بهذا الحديث، فإن رأينا الخاص فيمايتعلق بافتراق الأمة، يهدف إلى التمييز بين نوعين من الافتراق:

نوع هو «أحزاب دينية»، ونوع هو «فرق دينية».

الأحزاب الدينية:

أما الأحزاب الدينية: فلا شأن لها – باعتبارها أحزاباً – بالعقائد إلا عرضاً.

وأما الفرق الدينية: فإنه لا شأن لها – باعتبارها فرقاً – بالحكم إلا عرضا.

والأحزاب الدينية: هى «الشيعة»، و«الخوارج».

والفرق الدينية هى: بحسب الترتيب الزمنى – «المشبهة»، «والمعتزلة»، والأشاعرة، «ومدرسة ابن تيمية».

وهذا التقسيم فى رأينا: يتمشى مع طبيعة الأشياء، إذ الأحزاب الدينية نشأت حول الإمامة، وبسببها.

وأما الفرق الدينية: فإنها نشأت من التفكير فى الدين، وقد استقلت كل فرقة برأى يتصل بالعقيدة يخالف رأى غيرها.

ونريد أن نزيد الأمر وضوحاً: يقول الشيخ «محمد الحسين آل كاشف الغطاء» فى كتابه «أصل الشيعة وأصولها».

«إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين:

هو القول بإمامة الأئمة.. وهو فرق جوهرى أصلى، وما عداه من الفروق، فرعية عرضية، كالفروق التى تقع بين أئمة الاجتهاد.. «كالحنفى والشافعى وغيرهما» وهذه الإمامة يقول عنها «ابن خلدون»:

«وقصارى أمر الإمامة: أنها قضية مصلحية اجتماعية، ولاتلحق بالعقائد».

ونحن نتفق كل الاتفاق مع ما يراه «الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء» فى أن الإمامة: هى المميز الجوهرى للشيعة.

ونتفق مع «ابن خلدون» فى أن الإمامة ليس مثلها فى ناحية العقيدة، كمثل الإيمان بالله أو برسله، أو بالمعاد؛ إنها قضية مصلحية.

ومن هنا كانت الشيعة حزباً؛ ولكنه حزب دينى: أعنى أنه يرى أن الأسرة العلوية: خير من يقيم الدين على ظهر المعمورة؛ وأنه يؤيدها من أجل الدين، ولأنها صاحبة حق دينى فى الخلافة.

نقول: إنها حزب وليست بفرقة، ونحتكم إلى التاريخ، فإذا به يحدثنا:

أن «زيد» بن «على» إمام «الزيدية» تتلمذ فى الأصول على «واصل بن عطاء».. رأس المعتزلة.. مع اعتقاد «واصل» أن جده «على بن أبى طالب» رضى الله عنه، (فى حروبه التى جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام) ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لابعينه، فاقتبس منه الاعتزال. وصار أصحابه كلهم معتزلة، أهـ.

الزيدية إذن كلهم معتزلة، أهم شيعة أم معتزلة؟

إنهم شيعة باعتبار حزبهم، معتزلة باعتبار فرقتهم، ولا أظن أنه يمكننا تفسير الأمر على غير هذا.

والإمام «أبو حنيفة» معروفة عقيدته. إنه من أهل السنة، ومع ذلك فإن «الشهرستانى» يحدثنا.

وكان «أبو حنيفة» ، رحمه الله، على بيعته (بيعة محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب) ومن جملة شيعته، حتى رفع الأمر إلى المنصور، فحبسه حبس الأبد، حتى مات فى الحبس.

وقيل: إنه إنما بايع «محمد بن عبدالله» الإمام، فى أيام «المنصور»، ولما قتل «محمد» بالمدينة، بقى الإمام «أبو حنيفة» على تلك البيعة، يعتقد موالاة أهل البيت، فرفع حاله إلى المنصور، فتم عليه ماتم.

ويحدثنا «أبو الفرج» الأصفهانى فى كتابه: «مقاتل الطالبين»:

أن «أبا حنيفة» كان يوالى «زيداً» ويناصره، حتى لقد أرسل إليه يقول:

إن لك عندى معرفة وقوة على جهاد عدوك، فاستعن بها أنت وأصحابك فى الكُرَاع(1) والسلاح.

ويروى صاحب الكشاف:

«وكان «أبو حنيفة» يفتى سراً بوجوب نصرة «زيد بن على» والحمل إليه، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمى بالإمام والخليفة.

أكان «أبو حنيفة» سنياً أم شيعياً؟.

لقد كان سنياً فى عقيدته؛ ولكن ميوله مع العلويين.

(1) الكراع: اسم يجمع: الخيل.

وكان «ابن إسحاق» صاحب السيرة المشهور «يرمى بالتشيع؛ والقول بالقدر»، والتشيع حزبية؛ والقول بالقدر عقيدة.

بل إن الأمر ليصل إلى أن تجد شخصاً شيعى الحزب؛ معتزلىَّ العقيدة أو سنيها، شافعى المذهب، أو حنيفه.

يقول «الشهرستانى» عن فرق الشيعة:

«وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية، وبعضهم يميل فى الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه»(1)، فليست الشيعة إذا فرقة دينية، وإنما هى حزب دينى.

والخوارج: إنما خرجوا على «على»، رضى الله عنه، لا لأنه تحدث عن الله – سبحانه وتعالى – أو عن صفاته بما لايرضيهم، أو بما يخرجه عن حظيرة الإسلام، ولا لأنه أنكر نبوة الرسول أو طعن فيه؛ أو أنكر المعاد؛ كلا.

وإنما خرجوا عليه، لأنه قبل التحكيم. وقد كونوا – فى مقابل حزب الشيعة – حزباً معارضاً يستل السيف ويمتشق الحسام.

لم يكن بين الشيعة والخوارج ، خلاف فى الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر.

ولم يكن بينهم خلاف فى الصلاة ، والزكاة، والصيام، والحج.

وقد تمركزالخلاف بينهم وتبلور، فى شخصية الإمام «على» وحدها تقريباً، فرأى فريق أن سياسته ضلال وانحراف ، أدت به إلى الكفر، ورأى فريق أن سياسته هدى ورشاد تؤدى، لو اتبعت، إلى الخير كل الخير.

لايمكننا إذن أن نسمى مثل هذا الاختلاف: اختلافًا فى أصول العقيدة، يقول الشهرستانى.

«وانقسمت الاختلافات بعده. «بعد الإمام على» إلى قسمين:

أحدهما الاختلاف فى الإمامة.

والثانى الاختلاف فى الأصول» أهـ.

الاختلاف فى الإمامة، كما يرى «الشهرستانى»، وكما يرى «ابن خلدون»، وكما يرى غيرهما: ليس اختلافاً فى أصل من أصول الإسلام.

والخوارج: إذن، على هذا الوضع، أيضاً: ليسوا بفرقة دينية؛ وإنما هم حزب دينى، مثلهم فى ذلك: مثل الشيعة سواء بسواء.

(1) «الشهرستانى» فى الملل والنحل.

الحكمة فى هذا التقسيم:

قد يقول قائل: وماهى الحكمة التى نرجوها من وراء هذا التقسيم؟ أما هذه الحكمة فذات شقين:

أولا: أن هذا التقسيم، يتمشى مع طبيعة الأشياء؛ لمارأينا من أن الاختلاف ليس على أصول الدين.

ثانيا: إذا اعتبرنا الشيعة حزباً - كماهو الواقع - فإن الجدل بينهم وبين غيرهم، لا يتجه وجهة دينية بحتة؛ وينتج عن ذلك أن حدته - من الناحية الدينية - تخفُّ كثيراً، فلا يرمى بعضهم بعضاً بالكفر، والإلحاد والزندقة.

يقول الشهرستانى بحق:

وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف فى الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سل على الإمامة فى كل زمان، أهـ.

إنها قاعدة دينية فرعية، وليست أصلا من أصول الدين الأساسية الجوهرية، ومع ذلك، لم يسل سيف فى الإسلام فى كل زمان مثل ما سل من أجلها: ولكنها الدنيا، ولكنها الأهواء!!

قال صاحب الأغانى:

قال «الهيثم» ثم: إن ابن «الزبير» مضى إلى «صفية» بنت «أبى عبيد»، وزوجة «عبدالله بن عمر»، فذكر لها أن خروجه كان غضباً لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام «والمهاجرين والأنصار» من أثرة «معاوية» وابنه وأهله بالفئ، وسألها مسألته: أن يبايعه، فلما جاء ابن عمر وقدّمت عشاءه ذكرت له أمر ابن «الزبير» واجتهاده، وأثنت عليه وقالت: ما يدعو إلا إلى طاعة الله، عز وجل، وأكثرت القول فى ذلك:

فقال لها: أما رأيت بغلات «معاوية» اللواتى كان يحج عليهن الشهب؟ فإن ابن الزبير ما يريد غيرهن!! أهـ.

بغلات معاوية الشهب، المحلاة بالسروج المذهبة - رمزاً للدنيا المترفة - إنها هى مطمح المتطلعين للإمامة. وهى أصل النزاع، وأساس الداء، إنها الدنياء كما قلنا وإنها الأهواء.

إزالة لبس:

ونريد أن نعجل بإزالة لبس قد يتجه إلى الذهن.

ذلك أننا لانريد من كلمة الشيعة، هذه الأهواء التى كانت تثور فجأة فى بعض الرءوس التى فقدت الاتزان المنطقى. ثم تندثر وتنتهى كأن لم تغن بالأمس، فلا يبق لها من أثر إلاصداها البغيض، والشيعة أنفسهم يتبرءون منها.

إننا لانريد بالشيعة: السبئية، أو الخطابية. أو ما شاكلهما من الفرق الغالية، وإنما نقصد من الشيعة، تلك الأحزاب التى بقيت إلى الآن كثيرة الاتباع، منتشرة فى أقاليم عدة، وهى التى تمثل حقيقة الشيعة، ونعنى:

الإمامية والزيدية، أما الإسماعيلية، فلا ندخلها فى زمرة الشيعة، إنها نزغة ضالة.

المرجئة:

وأما المرجئة فإنها، فى رأينا، ليست بحزب دينى، وليست بفرقة دينية، وإنما هى «نزعة».

إنها نزعة إلى السلامة؛ إن المرجئ لايريد أن يتورط فى حزب، ولا يريد أن يبذل مجهودا فى تأييد، أو فى معارضة.

إنه لايريد أن يمتشق السيف مؤيدا أو مناهضا، إنه يحب السلامة؛ وهو منصرف عن كل ما يتطلب منه مجهودا، سواء أكان هذا المجهود علمياً نظرياً، أم كان عملياً حربياً.

الجهمية:

أما الجهمية: فإنها شذوذ فى الرأى، ونشاز فى التفكير. فإنها ليست بنصية، لأنها تقول بالتعطيل، وليست بعقلية، لأنها تقول بالجبر. والانسجام العام مفقود بين أجزائها، فهى مذهب مضطرب، متأرجح، ولذلك لم تسد كفرقة، وبقيت «فكرة» يعمل «جهم» على نشرها. فلا يكاد يجد صدى لما يقول.

ورغم محاولة بعض مؤرخى «الملل والنحل» من عدها فرقة، افترقت إلى فرق، فرنها لم تكد تتجاوز رأس «جهم». ويمكن الحديث عنها كحلقة «فردية» من حلقات التفكير الإسلامى.

الفرق الدينية:

وإذا كانت الشيعة والخوارج أحزابا دينية، وإذا كانت المرجئة نزعة إلى المسالمة، فإن المشبهة، والمعتزلة، والأشاعرة، والتيميين: أتباع ابن تيمية، فرق دينية.

وإذا كان السبب فى ظهور الشيعة والخوارج: هو الاختلاف على الإمامة، فإن السبب فى ظهور هذه الفرق، هو البحث والجدل فى العقيدة الدينية.

وإننا لنرى أن الفرق الإسلامية: لاتخرج عن هذه الفرق الأربعة، وهذا التقسيم على كل حال يتخذ موقف الفرق من العقل كأساس:

ذلك أن المعتزلة يعتمدون كل الاعتماد، أو يكادون يعتمدون كل الاعتماد على العقل، فمذهبهم عقلى.

والنص: لأنه يحتمل معان عدة، يُؤول بحسب ما يراه العقل.

وفى مقابل المعتزلة المشبهة، إنهم يأخذون بظاهر النص، وبمعناه الحرفى، ولايعبئون بمجافاة المعنى الحرفى للعقل.

ووصل بهم الأمر إلى ألا يقيموا وزناً لما فى الأسلوب العربى، من استعارة ومن مجاز.

المعتزلة والمشبهة طرفان يكاد الاختلاف بينهما يكون شاملاً.

وبين هؤلاء وأولئك الأشاعرة والتيميون.

والأشاعرة: أقرب إلى المعتزلة، فهم يستعملون العقل، ولكن للنص عندهم منزلة كبيرة.

والتيميون يأخذون بالنص، بيد أنه لايمكننا أن نزعم اختفاء العقل والمنطق من مذهبهم.

أما واسطة العقد، ودرة القلادة، ومن تساموا بأنفسهم عن أن يتبعوا الهوى المردى، أو الشكل دون الجوهر أو الهيكل دون الروح، فإنهم السلف.

إنهم هؤلاء الذين ساروا على ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه، رضى الله عنهم، إنهم الفرقة الناجية حقا.

لقد نجاهم الله من بلبلة الأفكار، ومن ضلالات الوهم والخيال، ومن مزالق الشك والاضطراب، إنهم سلكوا الطريق السوى، واستسلموا للوحى المعصوم، وركنوا إلى الحصن الذى لاينهار.

وهم الناجون ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾.

وليس معنى ذلك أن غيرهم من الفرق التى ذكرنا كافر، كلا:

حقا إن المعتزلة والأشاعرة: لايسلم بعضهم – أحياناً – من بلبلة الفكر، والشك، والحيرة، والاضطراب، وإن محيط ما وراء الطبيعة لأعظم من أن يمخر عبابه سابح، وأعصف من أن يسلم فيه، كل السلامة، من خاض غمراته، ولكن المعتزلة والأشاعرة يهدفون إلى تنزيه الله، ويسعون سعياً حثيثاً إلى مرضاته، ويجاهدون أعداء الدين جهاداً لا هوادة فيه، ويسهرون الليل ويقومون النهار لإعلاء كلمة الله: وإن الله لايضيع أجر العاملين.

ولم يكن ابن تيمية دسيسة على الإسلام، إنه لم يكن يهودياً اعتنق الإسلام للتضليل بالمسلمين، وإنما عاش طيلة حياته مناضلا فى إخلاص عما يراه الحق، ويثيرها شعواء على ما يراه بدعة، ومجاهداً، فى غير هوادة ولا لين. هؤلاء الذين أداه تفكيره إلى أنهم انحرفوا عن الجادة.. ولكنه – فى رأينا – ليس بسلفى فيما يتعلق بالصفات على الخصوص، ولكننا نعجل فنقول:

إن شخصية تحملت من العذاب فى سبيل مبدئها ما تحمله ابن تيمية لهى: شخصية مخلصة كل الإخلاص.

أما المشبة؛ فاستعدادهم فى رأينا: إنما هو استعداد الدهماء؛ ولو وضعت الأمور فى نصابها، واتخذ كل شخص المهنة التى تليق به، لما كان استعداد المشبهة يؤهلهم لأكثر من أن يكونوا عمالا، أو صناعاً.

إن استعدادهم لا يؤهلهم إلا إلى الحدادة والنجارة، أو حمل الفأس أو الضرب بالمعول.

ولكن انحراف الأمور، والاضطراب العام فى نظام المجتمعات، جعلهم فى عداد العلماء، وحملة الأقلام.

ولما بينهم وبين الدهماء من تشابه، أخذ بعض الدهماء يسيرون خلفهم وقذفوا بهم إلى كرسى الرياسة، بل ومنصة القضاء.. وهم مع ذلك مخلصون.

إنهم لايبطنون كفراً ويظهرون إيماناً، ولكنك لا يمكنك أن تطلب فى الماء – كما يقولون – جذوة نار؛ ولا يمكنك أن تطلب من طبيعة الدهماء الغليظة أن تتسم بالروحانية فى صفائها؛ وأن تستشعر الحق ناصعاً وضاءً.

لاشك فى أن طبيعة المشبهة. هى طبيعة الدهماء.

إنها طبيعة ذلك الشخص، الذى وقف يستمع إلى درس من دروس المعتزلة، فى مسجد بدمشق. فسمع الأستاذ يقول: إن الله سبحانه وتعالى: ليس بفوق ولا بتحت، ولابيمين ولابشمال، وليس بعرض ولا بجوهر. فلم يستسغ عقله ذلك وخرج على عجل يتمتم.

«إن هؤلاء يريدون أن ينفوا أن فى السماء إلهاً، وأخذ يستعيذ ويحوقل.

ومع ذلك، فهم مخلصون: مؤمنون بالله، وبرسالة سيدنا محمد ﷺ وباليوم الآخر.

وهم يصلون ويصومون، ويؤدون الشعائر على وجهها، ويتجهون إلى القبلة كل يوم خمس مرات.

وإذا كانت طبيعتهم كما ذكرنا، فإنه من المستحيل تحويلهم عنها فى سهولة ويسر، ولاشك أن إخلاصهم مسجل فى الكتاب الذى لايغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها.

ولايعترينا شك أن مثل هؤلاء: كمثل تلك المرأة الساذجة التى سئلت – فيما يروى – أمام رسول الله ﷺ عن الله فقالت: «إنه فى السماء».

فقال رسول الله ﷺ اتركها فإنها مؤمنة.

والفرق الغالية: كلها خارجة عن موضوعنا، سواء أكانت غالية الشيعة أم غالية المشبهة.

٤ - رأى ابن خلدون فى تقسيم الفرق:

ونريد أن نستأنس فى رأينا الخاص بهذا التقسيم، بكلام مؤرخ شهير، هو ابن خلدون، قال فى مقدمته[١]:

إن «القرآن، ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق، الظاهر الدلالة، من غير تأويل، فى آى كثيرة؛ وهى سلوب كلها، وصريحة فى بابها: فوجب الإيمان بها.

ووقع فى كلام الشارع – صلوات الله عليه – وكلام الصحابة ، والتابعين، تفسيرُها على ظاهرها.

ثم وردت فى القرآن آى أخر قليلة توهم التشبيه، مرة فى الذات، وأخرى فى الصفات.

فأما السلف: فغلبوا أدلة التنزيه. لكثرتها، ووضوح دلالتها؛ وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله: فآمنوا بها. ولم يتعرّضوا لمعناها ببحث ولا تأويل.

وهذا معنى قول الكثير منهم: «اقرءوها كما جاءت»، أى آمنوا بأنها من عند الله، ولاتتعرضوا لتأويلها ولاتفسيرها: لجواز أن تكون ابتلاءً فيجب الوقف والإذعان له.

وشذ لعصرهم مبتدعة؛ اتبعوا ماتشابه من الآيات، وتوغلوا فى التشبيه. ففريق شبهوا الذات باعتقاد اليد، والقدم، والوجه، عملا بظواهر وردت بذلك، فوقعوا فى التجسيم الصريح، ومخالفة آى التنزيه المطلق، التى هى أكثر موارد ، وأوضح دلالة: لأن معقولية الجسم تقتضى النقص والافتقار.

وتغليب آيات السلوب فى التنزيه المطلق، التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة: أولى من التعلق بظواهر هذه التى لنا عنها غنية .. ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كا لأ أجسام.

وليس ذلك بدافع عنهم: لأنه: قول متناقض، وجمع بين نفى وإثبات، إن كان بالمعقولية واحداً من الأجسام؛ وإن خالفوا بينهما ونفوا المعقولية المتعارفة، فقد وافقوا فى التنزيه، ولم يبق إلاجعلهم لفظ الجسم اسماً من أسمائه، ويتوقف مثله على الإذن.

وفريق منهم: ذهبوا إلى التشبيه فى الصفات، كإثبات الجهة، والاستواء، والنزول، والصوت، والحرف، وأمثال ذلك، وآل قولهم، إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم: صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجهات. نزول لاكا النزول، يعنون من الأجسام، واندفع ذلك بما اندفع به الأول.

ولم يبق فى هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم، والإيمان بها كما هى: لئلا يكرَّ النفى على معانيها بنفيها، مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن..

(١) ص ٣٢٥ - ٣٢٦، طبعة عبدالرحمن محمد.

ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث فى سائر الأنحاء، وألف المتكلمون فى التنزيه: حدثت بدعة المعتزلة، فى تعميم هذا التنزيه فى آى السلوب، فقضوا بنفى صفات المعانى:

من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة؛ زائدة على أحكامها، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم، بزعمهم.

وهو مردود بأن الصفات: ليست عين الذات ولا غيرها.

وقضوا بنفى السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام، وهو مردود لعدم اشتراط البنية فى مدلول هذا اللفظ، وإنما هو: إدراك المسموع أو المبصر.

وقضوا بنفى الكلام لشبه ما فى السمع والبصر؛ ولم يعقلوا صفة الكلام التى تقوم بالنفس: فقضوا بأن القرآن مخلوق، بدعة صرح السلف بخلافها.

وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم: فحمل الناس عليها، وخالف أئمة السلف، فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ودماءهم.

وكان ذلك سببا لإنتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية، على هذه العقائد دفعا فى صدور هذه البدع.

وقام بذلك الشيخ «أبو الحسن الأشعرى» إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية، والسمع، والبصر، والكلام القائم بالنفس، بطريق النقل والعقل. ورد على المبتدعة فى ذلك كله.

وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع. من القول بالصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح، وكمل العقائد فى البعثة، وأحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب.

وألحق بذلك: الكلام فى الإمامة، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية: من قولهم: إنها من عقائد الإيمان، وإنه يجب على النبى تعيينها، والخروج عن العهدة فى ذلك لمن هى له. وكذلك على الأمة.

وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجتماعية، ولاتلحق بالعقائد: فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن، و سموا مجموعة: «علم الكلام» أهـ.

ولعل القارئ قد لاحظ أن ابن خلدون فى تعداده للفرق: قد بين أولا: رأى السلف.

ثم تحدث عن المشبهة فى الذات.

ثم ذكر المشبهة فى الصفات.

ثم ذكر المعتزلة ونشأتهم، عندماتقدمت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدين والبحث.

ثم تحدث عن الأشاعرة.

ولم يتحدث عن الشيعة كفرقة ، ولا عن الخوارج، ولا عن المرجئة، وبين أن الإمامة ليست من العقائد، وإنما هي من الأمور المصلحية:

شيعة وخوارج هما أحزاب دينية.

ومرجئة هي نزعة.

وجهمية هي فكرة فردية.

ومشبهة، ومعتزلة، وأشاعرة، وتيميون: تلك فرق دينية.

والفرقة الناجية: هي ما عليه الرسول ﷺ وأصحابه.

إنها السلف، إنها ناجية من بلبلة الفكر، ومن ضلالات الأوهام، ومن زيغ العقول؛ وهي تمثل الاطمئنان التام. والشهرستاني، يسميها: «طريق السلامة».

الفصل الرابع

مذهب السلف*

١ - الحالة في عهد الرسول ﷺ:

كان رسول الله ﷺ المرجع في إزالة الحيرة من نفس الحائر، وكان المسلمون يسألونه مستفسرين، والمخالفون لدينه يسألونه معارضين ومتعنتين ومجادلين.

كانت هناك الأسئلة من كل نوع، وكان الرسول ﷺ يجيب على حسب ما يقتضيه المقام.

ولكن الرسول ﷺ كان يكره المراء في الدين، والجدل بين المسلمين.

وفي هذا المعنى رويت أحاديث كثيرة. بعضها صحيح، وبعضها حسن، وبعضها ضعيف. ولكنها في جملتها تثبت هذا المعنى: بحيث لاتدع للشك مجالا في موقف الرسول، بالنسبة للجدل بين المسلمين في مسائل الدين.

من هذه الأحاديث: ما روى عن «عمرو بن شعيب»، عن أبيه، عن جده، قال: خرج رسول الله ﷺ على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر، فخرج مغضباً، حتى وقف عليهم، فقال:

يا قوم!! بهذا ضلت الأمم قبلكم. باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض؛ وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض. ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضا، ما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به».

وعن أبي سعيد قال:

«كنا جلوساً عند باب رسول الله ﷺ نتذاكر: ينزع هذا بآية، وينزع هذا بآية، فخرج علينا رسول الله ﷺ كأنما يفقأ في وجهه حب الرمان، فقال:

«يا هؤلاء!! بهذا بعثتم؟ أم بهذا أمرتم؟

لا ترجعوا بعدى كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض».

رواه الطبراني في الكبير والأوسط والبزار. وعن أنس مثله.

وقد روى هذا المعنى في كثير من الأحاديث، على خلاف بينهما في الطول والقصر، والصحة والضعف.

(*) من مصادر هذا الفصل: «الشهرستاني»: «الملل والنحل»، الإمام «الغزالي»: «الإحياء» و«إلجام العوام»، الإمام «الرازي»: «أساس التقديس».

٢ – موقف الصحابة:

ورأى الصحابة رضوان الله عليهم– أن الله قد: صرح بأنه كمل دينه، وأتم نعمته على المسلمين، فأخذوا أنفسهم بالتزام ما يأتى به، على الوجه الذى أتى به.

وقد أثبت القرآن وجود الله، فهم يؤمنون بوجود الله، وتطمئن نفوسهم إلى خبر القرآن عن وجوده، وكذلك الأمر فى وحدانية الله، وقدرته، وبقية صفاته.

وقد استفاض القرآن فى الاستدلال على رسالة الرسول ﷺ فهم يثبتونها، ويستدلون بما استدل به القرآن.

وقد أثبت القرآن البعث، وأقام عليه الدليل، فهم يثبتونه ويقيمون عليه دليل القرآن.

يقتصر السلف إذن: فى الاستدلال على معرفة الله، ووحدانيته، وصدق الرسول، عليه الصلاة والسلام، وعلى اليوم الآخر، على ما ورد فى الكتاب الكريم.

ويصور «الإمام الغزالى» موقفهم فيقول:

«أما الدليل على معرفة الخالق، فمثل قوله تعالى:

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾(1).

وقوله تعالى:

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ .
وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ .
تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ .
وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ .
وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾(2).

وكقوله

﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ (٢٤) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (٣٠) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾(3).

وقوله:

---

(1) سورة يس آية: ٣١. (2) سورة ق الآيات: ٦ – ١٠. (3) سورة عبس الآيات: ٢٤ – ٣١.

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (٧) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٨) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (٩) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (١١) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (١٢) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (١٣) وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (١٤) لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (١٥) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾(1).

وأمثال ذلك، وهي قريب من خمسمائة آية، جمعناها فى كتاب: «جواهر القرآن»، بها ينبغى أن يعرف الخلق جلال الله الخالق، وعظمته.

لا بقول المتكلمين: «إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة، فهى حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث».

فإن تلك التقسيمات، والمقدمات، وإثباتها بأدلتها الرسمية، يشوش على قلوب العوام.

والدلالة الظاهرة القريبة من الأفهام، على ما فى القرآن: تنفعهم، وتسكن نفوسهم، وتغرس فى قلوبهم الاعتقادات الجازمة، أهـ.

«أما الدليل على الوحدانية: فيقنع فيه بما فى القرآن من قوله:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

فإن اجتماع المدبرين سبب إفساد أمر التدبير. وبمثل قوله تعالى:

﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾

وقوله تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾(2).

وأما صدق الرسول ﷺ فيستدل عليه بقوله تعالى:

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾

وبقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾

وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾وأمثاله(3).

---

(1) سورة النبأ الآيات: ٦ – ١٦. (2) سورة المؤمنون آية: ٩١.

(3) وللإمام الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال منحى فى غاية القوة فيما يتعلق بكيفية إثبات النبوة، نورده فيما يلى: وما من شك فى أن الإمام الغزالى قدس الله سره قد بين أن هذه الآيات الكريمة «بها ينبغى أن يعرف الخلق جلال الله الخالق وعظمته»، وقد أتت فى القرآن لهذا، كما ذكر الإمام حجة الإسلام. وقد درج الناس على أن يأخذوا منها أدلة على وجود الله. وهى بالفعل من أقوى الأدلة على وجوده سبحانه. ولكنها لم ترد فى القرآن الكريم لهذا، –

وأما اليوم الآخر: فيستدل عليه بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾

وبقوله تعالى:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ.

ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾[1].

ويقول تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ

= وإنما وردت لتبين ،جلال الله الخالق وعظمته. ولم يكن إثبات وجود الله هدفا من أهداف القرآن الكريم: فالله ثابت بالفطرة والبديهة، وكل محاولة لإثباته، وإن كانت مشكورة، فإنها لاتساير الجو القرآنى ولاتساير جو الفطرة والبداهة.

وعن الوحدانية يقول الإمام الغزالى:

فإن وقع لك الشك في شخص معين: أنه نبى أم لا؟ فلا يحصل اليقين إلابمعرفة أحواله: إما بالمشاهدة، أو بالتواتر والتسامع، فإنك إذا عرفت الطب والفقه، يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم، وسماع أقوالهم، وإن لم تشاهدهم،؛

ولاتعجز أيضاً عن معرفة كون «الشافعى» – رحمه الله – فقيها. وكون «جالينوس» طبيباً، معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير، بل بأن تتعلم شيئاً من الفقه والطب، وتطالع كتبهما وتصانيفهما: فيحصل لك علم ضرورى بحالهما.

فكذلك إذا فهمت معنى النبوة، فأكثرت النظر فى القرآن والأخبار يحصل لك العلم الضرورى بكونه – ﷺ – على أعلى درجات النبوة، وأعضد ذلك بتجربة ماقاله فى العبادات، وتأثيرها فى تصفية القلوب، وكيف صدق فى قوله: «من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لا يعلم».

وكيف صدق فى قوله:

«من أصبح وهمومه هم واحد (أى التقوى)، كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة». فإذاجربت ذلك فى ألف وألفين وآلاف، حصل لك علم ضرورى لا تتمارى فيه.

فمن هذا الطريق: اطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعباناً، وشق القمر، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ولم تضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر، وتخييل، وأنه من الله إضلال، فإنه (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وترد عليك أسئلة المعجزات.

فإن كان مستنداً إيمانك إلى كلام منظوم فى وجه دلالة المعجزة، فينجزم إيمانك بكلام مرتب فى وجه الأشكال والشبهة عليها.

فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن فى مجلة نظرك، حتى يحصل لك علم ضرورى. لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين، كالذى يخبره جماعة بخبر متواتر. لا يمكنه أن يتكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين. بل من حيث لايدرى. ولا يخرج عن جملة ذلك، ولابتعين الآحاد، فهذا هو الإيمان القوى العلمى.

وأما الذوق، فهو كالمشاهدة، والأخذ باليد، ولا يوجد إلا فى طريق الصوفية.

(١) سورة القيامة الآيات: ٣٦ – ٤٠.

نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ..﴾[1].

إلى آخر الآيات. وأمثال ذلك فى القرآن، فلا ينبغى أن يزاد عليه[2].

إنهم: أى الصحابة– رضى الله عنهم– كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى فى إثبات نبوة محمد ﷺ وإلى إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام، وإلى إثبات البعث مع منكريه، ثم مازادوا فى هذه القواعد التى هى أمهات العقائد، على أدلة القرآن[3].

وما ركبوا ظهر اللجاج فى وضع المقاييس العقلية، وترتيب المقدمات، وتحرير طريق المجادلة، وتذليل طرقها، ومنهاجها، وكل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتنة، ومنبع التشويش[4].

وأدلة القرآن: كالماء الذى ينتفع به الصبى الرضيع، والرجل القوى وسائر الأدلة كالأطعمة التى ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً[5].

فمن الجلى: أن من قدر على الابتداء فهو على الإعادة أقدر، كما قال:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾.

وأن التدبير لا ينتظم فى دار واحدة بمدبرين، فكيف ينتظم فى كل العالم؟

وأن من خلق علم، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾.

فهذه الأدلة تجرى للعوام مجرى الماء الذى جعل الله منه كل شئ حى، وما أخذه المتكلمون وراء ذلك؛ من تنقير، وسؤال، وتوجيه إشكال، ثم اشتغال بحله: فهو بدعة، وضرره فى حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذى ينبغى أن يتوقى.

والدليل على تضرر الخلق به: المشاهدة، والعيان، والتجربة، وما ثار من الشر، منذ نبغ المتكلمون، وفشت صناعة الكلام، مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك.

ويدل عليه أيضا: أن رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم: ما سلكوا فى المحاجة مسلك المتكلمين، فى تقسيماتهم، وتدقيقاتهم، لا لعجز منهم عن ذلك؛ فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه، ولخاضوا فى تحرير الأدلة خوضاً يزيد على خوضهم فى مسائل الفرائض، أهـ.

وإذا عارضوا اليهود والنصارى، عارضوهم بكلام الله، سبحانه وتعالى، فى أوثق نص من نصوصه المنزلة، وهو القرآن.

---

(١) سورة الحج آية: ٥.

(٢) إلجام العوام– ص٢٧ – ٢٨، طبعة منير.

(٣) المصدر نفسه. ص٣٠.

(٤) إلجام العوام، ص٣٠.

(٥) إلجام العوام، ص ٢٩.

كان الأمر هكذا فى زمن أبى بكر، وفى زمن عمر، وعلا كل من التزم النهج الصحيح.

وروى عن عمر، رضى الله تعالى عنه، «أنه سأل سائل عن آيتين متشابهتين، فعلاه بالدرة.

كما أنه سأله سائل عن القرآن: أهو مخلوق أم لا؟ فتعجب من قوله، فأخذه بيده، حتى جاء إلى على، رضى الله عنه، فقال:

يا أبا الحسن، استمع ما يقول هذا الرجل.

قال:

وما يقول يا أمير المؤمنين؟

فقال الرجل:

سألته عن القرآن: أمخلوق هو، أم لا؟

فوجم لها- رضى الله عنه، وطأطأ رأسه، ثم رفع رأسه، وقال: سيكون لكلام هذا نبأ فى آخر الزمان، ولو وليت من أمره ما وليت، لضربت عنقه».

رواه أحمد، عن أبى هريرة[1].

وهذا المذهب: مذهب اتباع القرآن، والتزام ما جاء فيه، والبعد عن الجدل، وعلم الكلام، قد اتبعه الصحابة، والتابعون، وكبار الأئمة.

٢ - موقف الأئمة من علم الكلام:

ولقد ذهب إلى تحريم علم الكلام والجدل فى الدين، الشافعى، ومالك وأحمد بن حنبل، وسفيان، وأهل الحديث من السلف.

قال: ابن عبد الأعلى- رحمه الله-: سمعت الشافعى- رضى الله عنه- يوم ناظر حفصاً الفرد- وكان من متكلمى المعتزلة- يقول:

«لأن يلقى الله عز وجل، بكل ذنب، ما خلا الشرك بالله، خير له من أن يلقاه بشئ من علم الكلام.

ولقد سمعت من حفص كلاماً، لا أقدر أن أحكيه.

وقال أيضاً: قد اطلعت من أهل الكلام على شئ ما ظننته قط، ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خير له من أن ينظر فى الكلام».

وحكى الكرابيسى: أن الشافعى- رضى الله عنه- سئل عن شئ من الكلام فغضب، وقال:

«سل عن هذا حفصاً الفرد وأصحابه، أخزاهم الله ....».

(١) إلجام العوام، ص ٣٨، ط منير.

وقال أيضاً: «لو علم الناس ما فى الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد».

وقال أيضاً: «إذا سمعت الرجل يقول:

الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد: أنه من أهل الكلام، ولا دين له».

قال الزعفرانى: قال الشافعى:

حكمى فى أصحاب الكلام: أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم فى القبائل، والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ فى الكلام.

وقال أحمد بن حنبل:

«لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا نكاد نرى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل..».

وقال: علماء الكلام زنادقة.

وقال مالك- رحمه الله-: أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه، أيدع دينه كل يوم لدين جديد؟ يعنى: أن أقوال المتجادلين تتفاوت.

وقال مالك- رحمه الله- أيضاً.

لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء.

فقال بعض أصحابه فى تأويله: إنه أراد بأهل الأهواء: أهل الكلام على أى مذهب كانوا.

وقال أبو يوسف: «من طلب العلم بالكلام تزندق».

وقال الحسن: «لا تجادلوا أهل الأهواء، ولا تجالسوهم ولا تسمعوا منهم».

وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا. ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه.

وقالوا: ما سكت عنه الصحابة- مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم- إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر، ولذلك:

قال النبى ﷺ:

هلك المتنطعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون! أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء».

واحتجوا أيضاً بأن ذلك: لو كان من الدين، لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ ويعلم طريقه، ويثنى عليه وعلى أربابه، فقد علمهم الاستنجاء، وندبهم إلى علم الفرائض، وأثنى عليهم، ونهاهم عن الكلام فى القدر، وقال: أمسكوا عن القدر.

وعلى هذا استمر الصحابة- رضى الله عنهم- فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم، وهم الأستاذون والقدوة، ونحن الأتباع والتلامذة[1].

(١) «الغزالى»، «كتاب قواعد العقائد من «إحياء علوم الدين».

٤ - موقف السلف من مشكلة القدر:

ذلك: هو منهج السلف، ومنهج من سار على طريقتهم.

بيد أنه عرض لهم بعض المشاكل، منها مشكلة القدر، ومشكلة الصفات. أما مشكلة القدر: فإنه قد ورد فى القرآن آيات: ربما تشعر بالجبر مثل:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾

﴿وَلا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾[1]

وفيه آيات ربما تشعر بالاختيار:

﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2]

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[3]

﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[4]

ولكننا إذا تتبعنا الأحاديث، وتتبعنا منزع كبار الصحابة، رأينا أن الاتجاه كان ينحو نحو الاعتقاد:

بأنه لا تطرف فى العالم طرفة عين، ولاتهب فيه نسمة هواء، ولا يحدث فيه حادث: صغر أو كبر، إلا بإرادة؛ وتقدير من الله– سبحانه وتعالى.

لقد ملأت فكرة الإلهية قلوبهم؛ وسيطرت على نفوسهم؛ فاستسلموا لله خاضعين، مؤمنين: بأن ماشاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن.

واستسلامهم هذا لله: هو نفسه الذى دعاهم إلى أن يعملوا، وأن يجتهدوا فى أعمالهم، وأن يعدوا لكل أمر عدته، وأن يتخذوا الأسباب: فيعدوا للأعداء ما استطاعوا من قوة، ومن رباط الخيل.

ولم يمنعهم استسلامهم للقدر من أن يكونوا من كبار المكافحين لدينهم أولا، ولدنياهم ثانيا.

ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. ذلك حق:

(١) سورة هود الآية: ٣٤.　(٢) سورة الكهف الآية: ٢٩.
(٣) سورة التوبة الآية: ١٠٥.　(٤) سورة البقرة الآية: ٢٢٥.

ولكن الله أمرهم بالعمل، وأمرهم بالسير فى الأرض والضرب فى مناكبها، وأمرهم بالجهاد لإعلاء كلمة الله، والسيطرة على أئمة الكفر، إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون.

هذا الموقف هو موقف الاستسلام لله، وإذا أردنا الدقة قلنا:

إنه ليس موقف الجبر، وليس موقف الاختيار، وليس موقف الكسب.

إنه موقف الاستسلام لله.

ويتمثل هذا الموقف فيما يروى عن «على»– رضى الله عنه– قال:

«كنا فى جنازة ببقيع الغرقد، فأتى رسول الله ﷺ فقعد وقعدنا حوله، وبيده مخصرة فجعل ينكت بها الأرض، ثم قال:

«ما منكم من أحد إلا وقد كُتب مقعدُه من النار، ومقعدُه من الجنة»، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا؟ فقال:

«اعملوا، فكل ميسر لما خلق له: أما من كان من أهل السعادة، فسيصير إلى عمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء»، ثم قرأ:

﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾[1].

وإذا أمعنا النظر فى هذا الحديث وجدنا فيه نوعاً من الغرابة، أو نوعاً من الطرافة.

وطرافته أو غرابته: آتية من أنه مُريك للجبريين، ومُريك للاختياريين، ومريك للكسبيين:

فصدره يتجه إلى الجبر، وفيما يتلو يأمر بالعمل، وينتهى بالحديث بآية قرآنية، ترشد إلى أن تيسير الله الصراط المستقيم للإنسان: إنما هو مترتب على الإحسان والتقوى، والتصديق بالحسنى.

ولكن الحديث فى جملته: لا يرشد إلا إلى الاستسلام له.

هذا الاستسلام على مابيناه، هو الذى يفسر، قول الرسول ﷺ فى بيان الإيمان..

«وأن يؤمن بالقدر خيره وشره..»، وهو حديث متفق عليه من البخارى ومسلم وغيرهما.

ويفسر قول «ابن عمر» رضى الله عنهما وقد جاءه رجل فقال:

إن فلاناً يقرأ عليك السلام «الرجل من أهل الشام»:

فقال ابن عمر: «إنه بلغنى: أنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث، فلا تقرأ منى عليه السلام».

وموقف «ابن عمر» فى هذا: كموقف الرجل الذى يرى أن التكذيب بالقدر: معناه عدم سيطرة فكرة الإلهية على النفس، سيطرة تامة، فكل من يكذب بالقدر، لايكون موقفه موقف الاستسلام التام لله، سبحانه وتعالى..

(١) سورة البلد الآية: ٥.

ونريد أن نوضح الفكرة: فنرى سيدنا عمر- رضى الله عنه- دقيقًا كل الدقة، حينما اعترض عليه أبو عبيدة، وقد أراد أن يترك الأرض التى بها الطاعون:

«أفراراً من قدر الله يا عمر؟» فقال:

«أفر من قدر الله إلى قدر الله».

كان «عمر» يؤمن بقدر الله، وكان «أبو عبيدة» يؤمن بقدر الله، ولكن لم يمنعهما هذا من اتخاذ الأسباب.

- فقد كان «أبو عبيدة» قائد الجيوش، لاتكاد عينه تذوق النوم إلا غراراً: لأنه مشغول بتدبير أمر الجيش، ولا يترك شيئاً من أحكام التدبير، حتى ينتهى بالأمر إلى غايته.

وكان «عمر» هو الآخر: لا يذوق النوم إلا لماماً؛ ليدبر أمر الأمة، ومع ذلك فإنه؛ حينما أتته الطعنة المشئومة، ودهمه القضاء المحتوم. كان يردد الآية الكريمة:

﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾(١).

إنه من البديهى: أن الصدر الأول للإسلام: كان يؤمن بالقدر، ويتخذ الأسباب، وكان إمامه فى ذلك الرسول ﷺ الذى كانت حياته كلها استسلاماً لله- سبحانه وتعالى- فكانت لذلك إيماناً بقدره، وجهاداً، وتضحية، وكفاحاً لا هوادة فيه؛ حتى لقد كسرت رباعيتاه، وجرحت ركبتاه؛ وشج رأسه، فى «غزوة أحد»، ورمى بالأحجار حتى سال الدم من عقبيه فى «الطائف»، وهاجر من مسقط رأسه، ومأنس نفسه: «مكة» إلى «يثرب»: المدينة.

إنه فى كل تصرفاته كان مستسلما لله- سبحانه وتعالى- وذلك مذهب السلف جميعاً.

أظن أننا- بعد أن حددنا مذهب السلف هذا التحديد- لسنا بحاجة إلى الرد على من يزعم أن المسلمين قوم متواكلون، وتواكلهم أتاهم من دينهم.

إن المسلمين حينما اتبعوا أمر دينهم: واستسلموا لله فى الصدر الأول: دكوا معاقل القياصرة، وحطموا حصون الأكاسرة، لإعلاء كلمة الله، واتخذوا- كما أمرهم دينهم- لكل شئ سبباً، وأعدوا ما ستطاعوا من قوة، ومن رباط الخيل. وكأنما قد صغرت رقعة الدنيا، فطووها فى فتوحهم طيا، ولم يمض زمن طويل، حتى فتحت بلاد الفرس كلها، وانتزع العرب من الإمبراطورية الشرقية؛ أحسن ولا يتين فيها وهما: «الشام ومصر».

هذا ما يقوله «ديبور» المستشرق الألمانى عن المسلمين الأول: أى المسلمين حينما كانوا يتبعون الإسلام كما أنزل.

أما المسلمون المتواكلون، فالإسلام منهم براء.

(١) سورة الأحزاب الآية: ٣٨.

٥ - موقف السلف من الأخبار الموهمة للتشبيه:

ولقد أثارت الأخبار الموهمة للتشبيه: كاليد، والقدم، والنزول، والاستواء، وما يجرى مجراهما، كثيراً من الجدل، وإنها إلى الآن، لا تزال تثير الجدل بين أنصار ابن تيمية، وأنصار الأشعرى.

وإن هذا الموضوع: ليثير العواطف فى قوة، لأنه يتصل بالإلهية.

وقد كتب فيه- سلباً وإيجاباً، وتفسيراً وتأويلا- كثير من المؤلفات التى تمثل مختلف النزعات.

ولم يكن هذا الموضوع يثار فى عهد الصحابة، ويتناقش فيه، وإنما أثاره، وناقشه من أتى بعدهم، معتمدين على أقوالهم واتجاهاتهم.

كان هذا المذهب الذى سنشرحه، سائدا بين الصحابة؛ لايكاد يشذ عنه فرد؛ ولكن الكتب لم تدون فى عهد الصحابة؛ ولم تكن قد نبتت الشبهات فى رءوس الأفراد.

وانتهى عهد «أبى بكر»؛ و«عمر»؛ و«عثمان»؛ ولم يناقش القوم فى مسألة الصفات.

لقد شغلوا فى عهد «أبى بكر» بحروب الردة. وفى عهد عمر بالفتوح.

وشغلوا فى أوائل عهد «عثمان» بالفتوح: وفى أواخره بالفتنة.

وكان عهد «على» من الاضطراب الاجتماعى: بحيث لايدع للجدل فى صفات الله مجالا.

ولكن مذهب المشبهة: لم يلبث أن أطل برأسه، ومذهب نفى الصفات بدأ مع «المعتزلة» ومع «جهم» بن «صفوان» و«غيلان».

كان تشبيه من جانب، ومن جانب آخر نفى للصفات أو- بتعبير أدق- توحيد بين الذات والصفات.

فكان لابد إذا من تحديد مذهب السلف.

وكان «لمالك» و«الشافعى» و«أحمد»، فيما بعد، الفضل كل الفضل فى إيضاح هذا المذهب، وبيانه فى دقة وتحديد:

كانوا يؤمنون بما ورد به الكتاب والسنة، ولا يتعرضون للتأويل.

وكانوا يحترزون عن التشبيه، حتى لقد قالوا:

من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى: «خلقت بيدى»، أو أشار بإصبعه عند روايته. «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»- وجب قطع يده- وقلع إصبعه(١).

وعلى الرغم من أن موقف هؤلاء الأئمة العظام: لا لبس فيه، فقد استمر الجدل فى مسألة الصفات من بعدهم، ثم تحول الجدل إلى تحديد مذهب السلف نفسه. ولا يزال هذا الجدل

(١) انظر الشهرستانى، جـ١، ص١٧٢، ط بدران.

حول تحديد مذهب السلف مستمرا إلى الآن. بين مدرسة «الأشعري»، ومدرسة «ابن تيمية»، وكل منهما يزعم انتسابه للسلف، ومتابعته «لمالك»، و«أحمد بن حنبل»- رضى الله عنهما:

وليس من شأننا الآن: تحديد ما إذا كان أحدهما أو كلاهما متابعاً أو غير متابع لمذهب السلف، ذلك:

إننا الآن بصدد تحديد مذهب السلف فيما يتعلق بصفات البارى تعالى، وسنعتمد- إن شاء الله تعالى- فى هذا التحديد بوجه أخص على «الشهرستانى»، «فى الملل والنحل»، وعلى «الإمام الغزالى» فى «الإحياء»، وفى «إلجام العوام»، وعلى «الإمام الرازى» فى «أساس التقديس».

وأظن أن خطورة الموضوع تعطينا كل العذر فى الاستفاضة والاسترسال.

ونعود فنتساءل: ما موقف السلف من الصورة، واليد، والنزول، والاستواء، وما يجرى مجراها، مما ورد فى الكتاب والسنة مما يوهم التشبيه؟.

١ – إن أول موقف يقفه السلفى من هذه الأخبار: إنما هو التقديس لله- سبحانه وتعالى- والتنزيه له عن الجسمية وتوابعها.

فإذا سمع كلمة الصورة: مثلا فى قوله ﷺ.

«إنى رأيت ربى فى أحسن صورة»، فينبغى أن يعلم أن الصورة اسم مشترك، قد يطلق ويراد به الهيئة الحاصلة فى أجسام مؤلفة، مرتبة ترتيباً مخصوصاً، مثل: الأنف، والعينين، والفم، والخد، التى هى أجسام، وهى لحوم وعظام[1].

وقد يطلق ويراد به ما ليس بجسم، ولا هيئة فى جسم، كما تقول: صورة هذه المسألة كذا، وصورة الواقعة كذا؛ ولقد صورت المسألة صورة فى غاية الحسن.

فليتحقق كل مؤمن أن الصورة فى حق الله؛ لم تطلق لإرادة المعنى الأول الذى هو جسم وهيئة. وإن خالق الأجسام يتنزه عن مشابهتها وصفاتها؛ وإذا علم هذا يقينا فهو مؤمن.

فإن خطر له أنه، عليه الصلاة والسلام، إن لم يرد هذا المعنى الجسمى، فأى معنى أراد؟.

فينبغى أن يعلم أن ذلك لم يؤمر به، بل أمر بألاّ يخوض فيه؛ فإنه ليس على قدر طاقته، لكن ينبغى أن يعتقد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله وعظمته، مما ليس بجسم، ولا عرض فى جسم[2].

وعلى هذا النمط يكون موقفه فى بقية ما ورد: كالفوقية؛ والنزول؛ واليد، والقدم، يجب أن ينفى فى كل ذلك المعنى المادى. وألا يحدد معنى يخترعه هو.

(١) إلجام العوام ص٧ منير. (٢) ص: ٨.

٢ – ويجب عليه الإيمان والتصديق، وهو: أن يعلم- قطعًا- أن هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته. وأن رسول الله ﷺ صادق فى وصف الله تعالى به، فليؤمن بذلك، وليوقن بأن ما قاله صدق، وما أخبر عنه حق لا ريب فيه، ويقول: آمنا وصدقنا، وأن ما وصف الله تعالى به نفسه، أو وصفه به رسوله، فهو كما وصفه، وحق بالمعنى الذى أراده. وعلى الوجه الذى قاله، وإن كان لا يقف على حقيقته[1].

٣ – ويجب- أمام هذه الأخبار- أن يعترف بالعجز؛ فإن التصديق واجب، وهو عن إدراك المعنى عاجز، فإن ادعى المعرفة؛ فقد كذب.

وأوائل حقائق هذه المعانى- بالإضافة إلى عوام الخلق- كأواخرها بالإضافة إلى خواص الخلق.

٤ – وبالسؤال عن هذه الأمور، يتعرض الإنسان لما لا يطيقه، وقد ضرب «عمر» بالدرة من سأله عن المتشابهات.

ويرى الإمام «الغزالى»، أنه يحرم على الوعاظ على رءوس المنابر، الجواب عن أسئلة المتشابهات. وإنما يجب عليهم المبالغة فى التقديس، ونفى الشبيه[2].

٥ – ولا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة، بلفظ آخر غير متشابه، وسواءً كان بالعربية أو بالفارسية- وذلك، لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاما للباطل من البعض[3].

فتفسيرها وترجمتها إذن ممنوعان. ولا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد.

«لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها، ومنها ما يوجد لها فارسية، ولكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعانى التى جرت عادة العرب باستعارتها منها.

ومنها ما يكون مشتركا فى العربية، ولا يكون فى العجمية كذلك. والأمثلة كثيرة»:

فمثلا لفظ «الاستواء» فإنه ليس له فى الفارسية- كما يقول الإمام «الغزالى»- لفظ مطابق، يؤدى بين الفرس من المعنى، ما يؤديه لفظ الاستواء، بين العرب، بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام: إذ فارسيته أن يقال: «راست باستاد»، وهذان لفظان.

الأول ينبئ عن انتصاب واستقامة، فيما يتصور أن ينحنى ويعوج.

والثانى: ينبئ عن سكون وثبات، فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب، وإشعاره بهذه المعانى، وإشارته إليها فى العجمية، أظهر من إشعار لفظ الاستواء، وإشارته إليها فى العربية، فإذا تفاوتا فى الدلالة، والإشعار: لم يكن هذا مثل الأول.

وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله، المرادف له؛ الذى لا يخالفه، ولو بأدنى شئ[4].

(١٨) إلجام العوام، ص: ١٠، ط منير. (١٩) إلجام العوام، ص: ١٣، ط منير.

(٢٠) أساس التقديس للرازى ص٢٢٨، ط محيى الدين الكردى.

(٢١) إلجام العوام ص١٣ – ١٤.

٦ - ويجب الاحتراز عن التصريف: فلا تقول فى قوله تعالى:

«استوى» أنه مستو، فاسم الفاعل يدل على كون المشتق ممكنا ومستقرا، أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيفة[1].

٧ - ولا يجوز الجمع بين هذه الألفاظ المتشابهة فى مكان واحد، لأنا إذا جمعنا الألفاظ المتشابهة، وروينا هذا دفعة واحدة، أو همت كثرتها: أن المراد منها ظواهرها، فكان ذلك الجمع سببا لإبهام زيادة الباطل.

وكما لا يجوز الجمع بين متفرق، لا يجوز التفريق بين مجتمع، فإن ما يسبق الكلمة وما يلحقها، له تأثير فى تفهيم معناها.

والله سبحانه وتعالى: لم يذكر لفظ المتشابهات إلا وقرن بها قرينة من سابق أو لاحق، تدل على زوال الوهم الباطل[2].

فذكر العبودية: عند وصف الله تعالى بالفوقية، فى قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ يدل على أن المراد من تلك الفوقية شئ آخر غير الفوقية المكانية.

٨ - ولا يقاس على هذه الألفاظ، فإذا ورد لفظ اليد، فلا يجوز إثبات الساعد، أو العضد، أو الكف، مصيراً إلى أن هذا من لوازم اليد، كل ذلك محال، وكذلك زيادة قد يتجاسر عليها بعض الحمقى[3].

٩ - وكما يجب على الإنسان إمساك اللسان عن السؤال، وعن التصريف، فإنه يجب عليه كف الباطن عن التفكير فى هذه الأمور، وهذا ثقيل على النفس، ولكن من الممكن أن يشغل الإنسان نفسه عنه بمختلف أنواع العبادة، أو بهواية من الهوايات العلمية، أو العملية.

ويرى الإمام «الغزالى» أن الاشتغال بلعب أو لهو، خير له من الخوض فى هذا البحر البعيد غوره، العظيم خطره «بل لو اشتغل العامى بالمعاصى البدنية، ربما كان أسلم له، من أن يخوض فى البحث عن معرفة الله تعالى، فإن ذلك غايته الفسق، وهذا عاقبته الشرك.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[4].

وأخيراً، فإن حاصل هذا المذهب- كما يقول «الرازى»- هو:

«أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها، شئ غير ظواهرها. ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض فى تفسيرها»[5].

(١) أساس التقديس، ص٢٢٩، ط محيى الدين الكردى.
(٢) أساس التقديس، ٢٢٩ للكردى.
(٣) إلجام العوام، ص٢٤.
(٤) إلجام العوام، ص٢٦ والآية رقم ١١٦ من سورة النساء.
(٥) أساس التقديس، ص٢٢٣.

أسباب التوقف فى التفسير والتأويل:

والتوقف فى تفسير هذه الآيات، وتأويلها إنما كان لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد «فى التنزيل» فقد قال الله تعالى فى شأن القرآن:

﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[1].

ولامناص لمن يريد أن يحترز عن الزيغ: من أن يمتنع عن التأويل. والتفسير، والتصريف، وغير ذلك، مما ذكر سابقاً.

والأمر الثانى: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول فى صفات البارى بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد البارى تعالى، فوقعنا فى الزيغ؛ بل نقول كما قال الراسخون فى العلم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[2].

والحق مذهب السلف:

والحق مذهب السلف؛ ويتبين ذلك من تسليم أربعة أصول هى مسلمة عند كل عاقل:

(أ) إن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد، بالإضافة إلى حسن المعاد، هو النبى ﷺ فإن ما ينفع فى الآخرة أو يضر، لا سبيل إلى معرفته بالتجربة، كالمعرفة الطبية؛ إذ لا مجال للعلوم التجريبية إلا بما يشاهد على التكرار.

ومن الذى رجع من ذلك العالم، فأدرك بالمشاهدة، ما نفع وضر، وأخبر عنه؟

ولا يدرك بقياس العقل، فإن العقول قاصرة عن ذلك، والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدى إلى ما بعد الموت، وأقروا بأن ذلك لايدرك إلا بنور النبوة.

(ب) ورسول الله لم يبعث إلا لتبليغ الخلق، ما أوحى إليه من صلاح العباد، فى معادهم ومعاشهم، ولذلك كان رحمة للعالمين.

وقد بذل فى سبيل ذلك جهده، ولم يترك شيئاً مما يقرب إلى الله إلا دلّ عليه وأمر به، ولا شيئاً مما يبعد عن الله، إلاحذر منه، ونهى عنه، وذلك فى العلم والعمل جميعاً.

(جـ) وأعرف الناس بمعانى كلامه ﷺ وأحراهم بالوقوف على كنهه، ودرك أسراره، إنما هم الذين شاهدوا الوحى والتنزيل، وعاصروه، وصاحبوه، وتلقوه بالقبول للعلم به، والنقل إلى من بعده، وللتقرب إلى الله، سبحانه وتعالى، بسماعه وفهمه، وحفظه، ونشره.

(١) سورة آل عمران: ٧.
(٢) الشهرستانى، ص١٧٣، ط بدران.

(د) ولم يؤثر عنهم – إلى آخر أعمرهم – أنهم دعوا الخلق إلى البحث، والتفتيش والتفسير والتأويل فى المتشابه، بل على العكس من ذلك، زجروا من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به[1].

والحق مذهب السلف، ذلك، أن نقيضه بدعة مذمومة، وضلالة.

وقد اتفقت الأمة – قاطبة – على ذمّ البدعة التى ترفع سنة، وهذه بدعة رفعت سنة؛ إذ كانت سنة الصحابة: المنع من الخوض فى ذلك، وزجر من سأل عنه، كما نقل ذلك عن «عمر، وعلى»، رضى الله عنهما.

ومما يجب التنبه له: أن هذه الكلمات، ماجمعها رسول الله ﷺ دفعة واحدة، وإنما جمعها المشبهة.

ولجمعها من التأثير فى الإيهام، والتلبيس على الأفهام، ما ليس لآحادها المتفرقة، وهى – إذا اقتصر منها على ما فى القرآن – كلمات يسيرة معدودة.

وما ذكر رسول الله ﷺ كلمة منها إلا مع قرائن، وإشارات، يزول معها إيهام التشبيه؛ ومن أعظم القرائن – فى زوال الإيهام – المعرفة السابقة بتقديس الله عن قبول هذه الظواهر.

وقد سمى رسول الله ﷺ الكعبة: «بيت الله» – سبحانه وتعالى – وليس المراد أنها مسكنه ومأواه.

وقالت العرب: «بغداد» فى يد «الخليفة»، وليس المراد أن «بغداد» بين أصابعه، وإنما المراد معنى آخر غير المعنى الظاهر.

وجميع الألفاظ الموهمة فى الأخبار، يكفى فى دفع إيهامها قرينة واحدة، وهى معرفة الله، وأنه ليس بجسم، وليس من جنس الأجسام، وهذا مما افتتح رسول الله ﷺ ببيانه فى أول بعثته. قبل النطق بهذه الألفاظ[2].

ومن تلك القرائن: معرفة المسلمين أنهم نُهوا عن عبادة الأصنام، وأن من عبد جسما، فقد عبد صنمًا، سواء أكان الجسم صغيراً أم كبيراً، قبيحاً أو جميلا، سافلا أو عاليًا، على الأرض أو على العرش.

ونفى الجسمية، ونفى لوازمها: معلوم للمسلمين، على القطع والضرورة. بإعلام رسول الله ﷺ المبالغة فى التنزيه بالقرآن العظيم. وبقوله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وسورة (الإخلاص).

(1) إلجام العوام، ص: ٣٤. ط منير.

(2) إلجام العوام، ص: ٤٠ – ٤٢. ط منير.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾.

وبألفاظ كثيرة، لاحصر لها فى الكتاب والسنة الصحيحة. مع قرائن قاطعة، لصرفها عن إرادة الظاهر منها.

ويأتى الإمام «الغزالى» فى كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» بأسئلة وأجوبة، تعتبر تطبيقًا على ما سبق بيانه من مذهب السلف:

فإذا سئل الإنسان عن «الاستواء»، و«الفوق»، و«اليد»، و«الأصبع»، مثلا، فالجواب أن يقال: الحق فيه: ما قاله الرسول ﷺ وقال الله تعالى: وقد صرح حيث قال سبحانه:

﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾.

فيعلم قطعًا أنه ما أراد الجلوس والاستقرار، الذى هو صفة الأجسام، ولا ندرى ما الذى أراده، ولم نكلف معرفتهم

وصدق حيث قال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾.

وفوقية المكان محالة: فإنه كان قبل المكان. فهو الآن كما كان. وما أراده فلسنا نعرفه، وليس علينا، ولا عليك أيها السائل معرفته.

مذهب السلف – إذًا – يقف عندما ورد فى القرآن والسنة: من أدلة على وجود الله. وصفاته. دون زيادة أو نقص.

ويرى أن ذلك كاف فى تثبيت الإيمان، وفى إقناع الملحدين، وفى رد اليهود والنصارى إلى الجادة.

ويرى أن قواعد الإيمان وأصوله قد بينها القرآن بيانًا تامًا:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.

ويقف من الله – سبحانه وتعالى – موقف الاستسلام، فيؤمن بالقدر، ويتخذ الأسباب. ويعدّ ما استطاع من قوة، ومن رباط الخيل.

ويحترز عن الزيغ. فلا يتبع المتشابه، ولا يسير وراء الجدل المردى.

٦- رأى بعض الغربيين فى أبحاث ما وراء الطبيعة:

وقد سبق أن ذكرنا فى هذا الفصل موقف الأئمة: «مالك»، و«الشافعى»، و«ابن حنبل»، من الجدل فى علم الكلام، وأنه لا يفلح صاحب كلام أبدًا، كما قال الإمام «أحمد».

وسبق أن بيّنا، فى استفاضة، فى كتابنا: «التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل»، أن العقل قاصر – كل القصور – فيمايتعلق بمحيط ما وراء الطبيعة، وأن خير طريق للسلامة والنجاة إنما هو: اتباع النص.

والآن نريد أن نثبت هنا كلمة عن آراء بعض الغربيين، فى علم ما وراء الطبيعة، المبنى على العقل، وعلى العقل وحده.

قال الأستاذ «أ.س.رابوبرت» فى كتاب «مبادئ الفلسفة»[1].

«وهل علم ما بعد الطبيعة سينال غرضه يوماً ما؟ أو سيظل صاغراً متسولا أمام ساحة تلك القوة الخفية الكبرى، لا يستطيع أن يطأ حماها، عاجزاً إلا عن تخيل ما فيها، محارباً للصعاب التى تعترضه فى سبيل كشف النقاب عن ألغاز هذا العلم الكثيرة؟.

وهل يستطيع العقل البشرى أن يحل هذه المسائل حلا مرضياً؟ أو سيظهر له أن البحث فيها بحث فى مستحيل؟.

كل هذه الأسئلة كانت ولاتزال عبئاً ثقيلا عن العلم والفلسفة.

ولقد قيل:

«إن علم ما بعد الطبيعة، والشعر الرفيع السامى، يلتقيان فيمتزجان، وإنّ عالم ما بعد الطبيعة: عالم درج فى غير عشه، ببحثه عن شيئ فوق الحقائق، فإذا هو شاعر».

وقال «فولتير»:

«إن علم ما بعد الطبيعة: بستان يرتاض فيه العقل، وإنه لألذ من علم الهندسة، فلا نعانى فيه ما نعانيه فيها، من الحساب والقياس، بل فيه نحلُمُ حلُماً لذيذاً».

وقال «بكل» فى كتابه (المدنية فى إنجلترا):

«إن كل باحث: فى علم ما بعد الطبيعة إنما يبحث أعمال عقله، ولم يكن من وراء ذلك البحث استكشاف فى أى فرع من فروع العلم».

وقال «بخنر» مؤلف كتابك (القوة والمادة) فى أحد مؤلفاته الأخيرة المسمى: «بجانب قرن يحتضر»:

بينما نرى علم النفس، والمنطق، والجمال، والأخلاق، وفلسفة القانون، وتاريخ الفلسفة، تستحق البقاء، وينبغى أن يدرسها العقل البشرى؛ إذ نرى ما بعد الطبيعة علماً مستحيلا، وراء الطبيعة، وراء حواسنا، فيجب أن يترك بمضيعة، ويعد سقط المتاع. أهـ.

أظن أنه أصبح من البديهى أن مذهب السلف هو حقا طريق السلام.

(١) مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، ص: ١٣ - ١٤.

الفصل الخامس

التفكير فى عهد الصحابة(*)

١- التفكير فى ذات الله:

كان الوحى ينزل على الرسول ﷺ تباعاً، مبيناً أمر الدين، ولكنه سكت عن بعض المسائل، فلم يبينها؛ وهذه المسائل التى سكت عنها تنقسم إلى قسمين:

١- ما يتصل منها بذات الله وكنهه وحقيقة صفاته، ومدى ارتباطها بذاته، وأسراره فى القدر، وغير ذلك من المسائل المشتبهة، التى لا مجال للعقل الإنسانى فيها: غربياً كان، أو شرقياً، وقديماً كان، أو حديثاً.

وقد كان الاتجاه العام فى القرآن، وفى تصرفات الرسول ﷺ النفور من البحث فيها.

يقول «الشهرستانى»:

«واعتبر حال طائفة أخرى، حيث جادلوا فى ذات الله، تفكراً فى جلاله، وتصرفاً فى أفعاله، حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى:

﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾.

أما الأحاديث فكثيرة، ذكرنا بعضها سابقاً، ونذكر منها الآن ما يلى:

قال رسول الله ﷺ:

«ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه، إلا أوتوا الجدل، ثم قرأ:

﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾.

رواه «الترمذى»، «وابن ماجه»، وقال الترمذى حسن صحيح.

وقال ﷺ:

«من ترك المراء وهو مبطل، بنى الله له بيتاً فى ربض الجنة، ومن ترك المراء وهو محق، بنى الله له بيتاً فى أعلى الجنة».

رواه «ابن ماجه»، وحسنه «الترمذى».

وقال ﷺ:

«إذا ذكر القدر فأمسكوا» رواه «الطبرانى»، من حديث «ابن مسعود» بإسناد حسن.

وكان الخلفاء الراشدين، رضوان الله عليهم، ينفرون مما كان ينفر منه الرسول:

(*) من مصادر هذا الفصل: (الملل والنحل) «الشهرستانى»، (الفرق بين الفرق) لـ«البغدادى»، (التبصير فى الدين) لـ«الإسفراينى»، (مقالات الإسلاميين) لـ«الأشعرى»، (فجر الإسلام) لـ«الدكتور أحمد أمين».

فقد حدث فى عهد «عمر»، رضى الله عنه، أن أخذ رجل يسمى «صبيغ بن عسل» يسأل عن المتشابه، فطلبه «عمر»، وأخذ يضربه بعراجين النخل، حتى دمى رأسه.

فقال: حسبك يا أمير المؤمنين، قد ذهب الذى كنت أجده فى رأسى.

يريد بذلك أنه قد تاب، وأن نزغاته قد ذهبت بها عراجين النخل. ولكن «الفاروق» لم يكتف بذلك، بل نفاه إلى البصرة، حتى استيقن من صلاح حاله.

٢- التفكير فى مسائل الفقه:

٢- ولم يذكر القرآن كل المسائل الجزئية التى تتصل بالفروع، فإنها لا يحيط بها الحصر. وقد بيّن القرآن الأصول العامة للتشريع، وبيّن كثيراً من الجزئيات، وسكت عن الباقى تاركاً أمرها إلى اجتهاد الفقهاء.

وعلماء الإسلام يرون أن الاختلاف فى هذه المسائل على قولين:

أحدهما تصويب المجتهدين كلهم فيما ذهبوا إليه، وكل مجتهد مصيب.

والثانى يرى فى كل فرع تصويب واحد من المختلفين، وتخطئة الباقين، من غير تضليل منه للمخطئ[١].

وقد كان الناس فى عهد الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، يسألونه عما يحدث لهم، ويقع من المسائل الفرعية التى سكت عنها الوحى، وهو يجيب دون نفور منه، ثم كانوا يسألون كبار الصحابة، وكانوا يجيبونهم بما يعلمون أنه ينسجم مع الأهداف العامة للدين، ومع الأصول المرعية فيه.

وقد انهال على «الصحابة»، – باتساع الفتوح – الكثير من الأسئلة الخاصة بالفروع، وكان كثير من «الصحابة» يجيبون برأيهم، ويستعملون القياس:

من ذلك ما روى مثلا: عما رفع إلى «عمر» من حادثة رجل قتلته امرأة أبيه وخليلها، فتردد «عمر». هل يقتل الكثير بالواحدة.

فقال له (على):

أرأيت: لو كان نفراً اشتركوا فى سرقة «جذور»، فأخذ هذا عضواً، وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم.

قال: فكذلك فعمل «عمر» برأيه.

وقد كان يحدث أحياناً، أن يبدى السائل ملاحظة، فيعدل الصحابى عن رأيه لوجاهة الملاحظة.

فقد رفعت إلى «عمر» – المسألة المشتركة –، وهى التى توفيت فيها امرأة، عن زوج، وأم، وإخوة لأم، وإخوة أشقاء.

(١) الفرق بين الفرق، ص:٦.

كان «عمر» يعطى للزوج النصف، وللأم السدس، وللإخوة لأم الثلث فلا يبقى شئ للإخوة الأشقاء.

فقال الإخوة الأشقاء لـ «عمر»:

هب أن أبانا كان حجراً فى اليم، ألسنا من أم واحدة؟ فعدل عن رأيه، وأشرك بينهم.

وأهم من ذلك بكثير، ما كان يراه بعض – الصحابة – من النظر، فى دقة، إلى الحكمة الشرعية، والمصلحة العامة والظروف، والملابسات، والأسباب، والدواعى، والأمثلة على ذلك كثيرة، قد ذكرها الفقهاء، فى غير موضع فى كتبه، ومن أمثلتها ما يلى:

قال الله تعالى:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[١].

فجعل – المؤلفة قلوبهم – مصرفاً من مصارف الزكاة.

وقد ثبت أن النبى ﷺ كان يعطى بعض الناس، يتألف قلوبهم للإسلام، كما أعطى «أبا سفيان»، و«الأقرع بن حابس» و«عباس بن مرداس» و«صفوان بن أمية»، و«عيينة ابن حصن»، كل واحد منهم مائة من الإبل، حتى قال «صفوان»:

لقد أعطانى ما أعطانى، وهو أبغض الناس إلىّ، فما زال يعطينى حتى كان أحب الناس إلىّ.

ثم فى زمن «أبى بكر» جاء «عيينة»، و«الأقرع» يطلبان أرضا فكتب لهما بها، فجاء «عمر» ثمزق الكتاب وقال:

إن الله أعز الإسلام، وأغنى عنكم، فإن ثبتم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف[٢].

ويقول الدكتور «أحمد أمين»، بعد ذكر الحادثة السابقة:

(فترى من هذا أن «عمر» علل الدفع إلى المؤلفة قلوبهم بعلة، هى المصلحة، فلما ارتفعت هذه المصلحة بعزة الإسلام، وعدم حاجته إلى من تتألف قلوبهم، لم يستمر فى إجراء الحكم عليه) أهـ.

وقد حفظت لنا الأيام وثيقة قيمة، تبين توجيه «عمر» للقضاة الذين يرسلهم إلى الأقاليم النائية، وفيها ينصح «عمر» أبا موسى الأشعرى، بما يجب أن يكون عليه (كقاض)، ويبين له فيها بعض القواعد الفقهية.

بسم الله الرحمن الرحيم

من «عبد الله، عمر بن الخطاب» أمير المؤمنين إلى «عبد الله بن قيس»: سلام عليك، أما بعد:

(١) سورة التوبة: ٦٠.   (٢) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين.

فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ له.

آس بين الناس فى وجهك، وعدلك ، ومجلسك، حتى لا يطمع شريف فى حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك.

البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر.

والصلح جائز بين المسلمين، إلاصلحاً أحل حراماً، أو حرم حلالا.

لا يمنعك قضاء قضيته اليوم، فراجعت فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل.

الفهم الفهم فيما يتلجلج فى صدرك، مما ليس فى كتاب ولاسنة. ثم اعرف الأشباه والأمثال! فقس الأمور عند ذلك. واعمد إلى أقربها إلى الله، وأشبهها بالحق.

واجعل لمن ادّعى حقا غائباً، أو بينة، أمداً ينتهى إليه، فإذ أحضر بينته أخذت له بحقه. وإلااستحللت عليه القضية؛ فإنه أنفى للشك، وأجلى للعمى.

المسلمون عدول، بعضهم على بعض، إلامجلوداً فى حد، أو مجرباً عليه شهادة زور. أوظنيناً فى ولاء أو نسب! فإن الله تولى منكم السرائر، ودرأ بالبينات والأيمان.

وإياك والقلق والضجر، والتأذى بالخصوم، والتنكر عند الخصومات، فإن الحق فى مواطن الحق يعظم الله به الأجر، ويحسن به الذخر، فمن صحت نيته، وأقبل على نفسه، كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شانه الله ! فما ظنك بثواب غير الله – عز وجل – فى عاجل رزقه، وخزائن رحمته، والسلام.

٢- من مظاهر الاختلافات بين الصحابة:

ومع ذلك فإنه من الخطأ البين، أن يظن الإنسان أنه لم يحدث اختلاف بين الصحابة؛ فقد اختلفوا فى كثير من مسائل الفقه.. ولكن مؤرخى الأديان – بعد أن يؤكدوا أن الاتفاق كان تاما فى مسائل الأصول، أعنى العقيدة – يذكرون اختلافات معينة، «فالأشعرى» المتوفى سنة ٣٣٠ هـ يذكر فى كتابه (مقالات الإسلاميين)، الاختلافات فى الإمامة وفى قتل «عثمان»، وفى أمر «على»[1].

و«البغدادى» المتوفى سنة ٤٢٩هـ يذكر فى كتابه (الفرق بين الفرق): اختلاف الصحابة فى موت النبى ﷺ ودفنه، وفى الإمامة و(فدك). وقتال مانعى وجوب الزكاة، ويذكر اختلافهم فى أمر «عثمان» و«على»[2].

(١) مقالات الإسلاميين ص٣٩ ، ٤١ ط النهضة المصرية.
(٢) الفرق بين الفرق ص١٢.

ويذكر «الإسفراينى»[1] الاختلاف فى وفاة الرسول ﷺ وموضع دفنه، وفى الإمامة، وفى أمر «عثمان». وفى أمر «على».

ويذكر اختلاف «الخوارج» فى عهد «على» وظهور فرقة السبئية[2].

ونحن نذكر الآن هذه الاختلافات التى حدثت نقلا عن «الشهرستانى»[3] فإنه أوفى المراجع، التى بين أيدينا الآن فى ذكر هذه الاختلافات.

قال فى كتابه (الملل والنحل):

وأما الاختلافات الواقعة، فى حال مرضه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته بين الصحابة، رضى الله عنهم.

فهى اختلافات اجتهادية – كما قيل – كان غرضهم منها: إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين.

فأول تنازع وقع فى مرضه – عليه الصلاة والسلام – فيما رواه الإمام «أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى» بإسناده عن «عبد الله بن عباس» رضى الله عنه، قال:

لما اشتد بالنبى ﷺ مرضه الذى مات فيه، قال:

(إيتونى بدواة وقرطاس، أكتب لكم كتاباً، لا تضلوا بعدى).

فقال: «عمر»، رضى الله عنه، «إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله.

وكثر اللغط، فقال النبى، ﷺ (قوموا عنى، لاينبغى عندى التنازع)، قال «ابن عباس»:

الرزية كل الرزية، ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله ﷺ.

الخلاف الثانى فى مرضه: أنه قال: (جهزوا جيش «أسامة»، لعن الله من تخلف عنه).

فقال قوم: يجب علينا امتثال أمره، و«أسامة» قد برز من المدينة.

وقال قوم: قد اشتد مرض النبى، عليه الصلاة والسلام، فلاتسع قلوبنا مفارقته، والحالة هذه، فنصبر حتى نبصر، أى شىء يكون من أمره؟.

وإنما أوردت هذين التنازعين، لأن المخالفين ربما عدّوا ذلك من الخلافات المؤثرة فى أمر الدين، وليس كذلك، وإنما كان الغرض له: إقامة مراسم الشرع فى حال تزلزل القلوب، وتسكين نار الفتنة المؤثرة عند تقلب الأمور.

الخلاف الثالث: فى موته، عليه الصلاة والسلام، قال «عمربن الخطاب».

(١) المتوفى سنة ٤٧١هـ.
(٢) التبصير فى الدين للإسفراينى ص١٢ – ١٣.
(٣) المتوفى سنة ٤٥٨هـ.

من قال: إن «محمداً» قد مات قتلته بسيفى هذا، وإنما رفع إلى السماء كما رفع «عيسى» عليه السلام.

وقال أبو بكر بن أبى قحافة، رضى الله عنه

من كان يعبد «محمداً» فإن «محمداً» قد مات؛ ومن كان يعبد إله «محمد»، فإن «إله محمد» ﷺ لم يمت ولايموت. وقرأ قول الله سبحانه وتعالى:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾.

فرجع القوم إلى قوله، وقال «عمر»، رضى الله عنه، (كأنى ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر).

الخلاف الرابع: فى موضع دفنه، عليه الصلاة والسلام.

أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة، لأنها مسقط رأسه، ومأنس نفسه، وموطئ قدمه، وموطن أهله، وموقع رحله.

وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة، لأنها دارهجرته، ومدارنصرته.

وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس، لأنه موضع دفن الأنبياء، عليهم السلام؛ ومنه معراجه إلى السماء.

ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة؛ لما روى عنه، عليه الصلاة والسلام، (الأنبياء يدفنون حيث يموتون).

الخلاف الخامس: فى الإمامة.

وأعظم خلاف بين الأمة، خلاف الإمامة؛ إذ ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة فى كل زمان.

وقد سهل الله تعالى ذلك، فى الصدر الأول، فاختلف المهاجرون والأنصار فيه

فقالت الأنصار: (منا أمير ومنكم أمير)، واتفقوا على رئيسهم «سعد ابن عبادة الأنصارى».

فاستدركه «أبو بكر» و«عمر»، رضى الله عنهما، فى الحال، بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة.

وقال «عمر»:

كنت أزوِّر فى نفسى كلاماً فى الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم.

فقال «أبو بكر»:

مه يا «عمر»! فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدره فى نفسى، كأنه يخبر عن غيب، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدى إليه فبايعته، وبايعه الناس، وسكنت

الفتنة، إلا إن بيعة «أبى بكر» كان فتنة وقى الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنهما تغرَّة يجب أن يقتلا.

وإنما سكتت الأنصار عن دعواهم، لرواية[1] «أبى بكر» عن النبى – عليه الصلاة والسلام– «الأئمة من قريش[2]»، وهذه البيعة هى التى جرت فى السقيفة.

ثم لما عاد إلى المسجد انثال الناس عليه، وبايعوه عن رغبة، سوى جماعة من بنى هاشم، و«أبى سفيان» من بنى أمية. وأمير المؤمنين «على بن أبى طالب»، رضى الله عنه، كان مشغولا بما أمره النبى ﷺ من تجهيزه، ودفنه، وملازمة قبره، من غير منازعة، ولامدافعة.

الخلاف السادس: فى أمر «فدك» والتوارث عن النبى – عليه الصلاة والسلام – ودعوى «فاطمة» عليها السلام، وراثة تارة، وتمليكاً أخرى، حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبى – عليه اللاة والسلام– (نحن معاشر الأنبياء لانورث، ما تركناه صدقة).

الخلاف السابع: فى قتال مانعى الزكاة:

فقال قوم: لانقاتلهم قتال الكفر:

وقال قوم: بل نقاتلهم، حتى قال «أبو بكر»؛ رضى الله عنه، (لو منعونى عقالا مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه). ومضى بنفسه إلى قتالهم، ووافقه جماعة من الصحابة بأسرهم.

وقد أدّى اجتهاد «عمر» – رضى الله عنه– فى أيام خلافته إلى رد السبايا والأموال إليهم، وإطلاق المحبوسين منهم، والإفراج عن أسرائهم.

الخلاف الثامن: فى تنصيص «أبى بكر» على «عمر» بالخلافة وقت الوفاة.

---

(١) ويذكر «الإسفراينى» فى كتابه «التبصير فى الدين»: استدلالا طريفاً لـ«أبى بكر»، رضى الله عنه، لم نجده عند غيره من المؤرخين للأديان، فهو يذكر: أن «الصديق» خطب، ثم تلا قوله تعالى:

(للفقراء المهاجرين، الذين أخرجوا من ديارهم، وأموالهم، يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله، أولئك هم الصادقون)، قال: فسمانا «الصادقين»، ثم أمر الله المؤمنين أن يكونوا مع الصادقين بقوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا الله، وكونوا مع الصادقين) ، ثم روى لهم الحديث: «الأئمة من قريش»، ص١٢.

(٢) يقول: «الشيخ زاهد الكوثرى» فى تعليقه على (التبصير): مع شهرة هذه الحكاية – بين المتكلمين – يثبت احتجاج «أبى بكر» بهذا الحديث يوم البيعة. وإن كان الحديث واردا بسند جيد عند «الطبرانى» وغيره. كما يظهر من تلقيح الفهوم فى تنقيح صيغ العموم (للحافظ العلائى) التبصير ص١٢.

فمن الناس من قال: قد وليت علينا فظا غليظًا، وارتفع الخلاف .بقول «أبى بكر» (لو سألنى ربى يوم القيامة، لقلت: وليت عليهم خير أهلهم).

وقد وقع فى زمانه اختلافات كثيرة: فى مسائل ميراث الجد، والإخوة، والكلالة، وفى عقل الأصابع، وديات الأسنان، وحدود بعض الجرائم التى لم يرد فيها نص.

وإنما أهم أمورالاشتغال بقتال الروم، وغزو العجم، وفتح الله تعالى، الفتوح على المسلمين، وكثرت السبايا والغنائم، وكانوا كلهم يصدرون عن رأى «عمر» رضى الله عنه، وانتشرت الدعوة، وظهرت الكلمة، ودانت العرب، ولانت العجم.

الخلاف التاسع: فى أمر الشورى، واختلاف الآراء فيها.

واتفقوا كلهم على بيعة «عثمان»، رضى الله عنه، و انتظم الأمر، واستمرت الدعوة فى زمانه، وكثرت الفتوح وامتلأ بيت المال، وعاشر الخلق على أحسن خلق، وعاملهم بأبسط يد، غيرأن أقاربه - من بنى أمية - قد جاروا فجير عليه، ووقعت فى زمانه اختلافات كثيرة. وأخذوا عليه أحداثًا كلها محالة على بنى أمية منها:

- رده «الحكم بن أمية» إلى المدينة، بعد أن طرده رسول الله ﷺ وكان يسمى طريد رسول الله، وبعد أن تشفع إلى «أبى بكر» و«عمر»، رضى الله عنهما، أيام خلافتهما، فما أجابا إلى ذلك، ونفاه «عمر» من مقامه باليمن أربعين فرسخًا.

- ومنها: نفيه «أبا ذر» إلى الربذة، وتزويجه «مروان بن الحكم» بنته، وتسليمه خمس غنائم إفريقية له، وقد بلغت مائتى ألف دينار.

ومنها: إيواوه «عبد الله بن أبى سرح» ، وكان رضيعه، بعد أن أهدر النبى - عليه الصلاة والسلام - دمه، وتوليته إياه مصر بأعمالها، وتوليته « عبدالله بن عامر» البصرة، حتى أحدث فيها ما أحدث.

إلى غير ذلك مما نقموا عليه.

وكان أمراء جنوده: «معاوية بن أبى سفيان» عامل الشام، و«سعد بن أبى وقاص» عامل الكوفة، وبعده «الوليد بن عقبة»، و«سعيد بن العاص»، و«عبدالله بن عامر» عامل البصرة، و«عبدالله بن سعد بن أبى سرح» عامل مصر.

وكلهم خذلوه ورفضوه، حتى أتى ندره عليه، وقتل مظلومًا، فى داره، وثارت الفتنة من الظلم الذى جرى عليه، ولم تسكن بعد.

الخلاف العاشر: فى زمان «أمير المؤمنين على» - رضى الله عنه - بعد الاتفاق عليه، وعقد البيعة له

فأوله: خروج «طلحة» و«الزبير» إلى مكة، ثم حمل «عائشة» إلى البصرة، ثم نصب القتال معه؛ ويعرف ذلك بحرب «الجمل».

والحق أنهما رجعا، وتابا! إذ ذكرهما أمرًا فتذاكره.

فأما «الزبير» فقتله «ابن جرموز» - بقوس - وقت الانصراف وهو فى النار، لقول النبى ﷺ: (بشر قاتل ابن صفية بالنار).

وأما «طلحة» فرماه «مروان بن الحكم» بسهم وقت الإعراض فخرّ ميتًا، وأما «عائشة» - رضى الله عنها - فكانت محمولة على ما فعلت، ثم تابت بعد ذلك ورجعت.

والخلاف بينه وبين «معاوية»، وحرب «صفين»، ومخالفة الخوارج، وحمله على «التحكيم». ومغادرة «عمرو بن العاص» «أبا موسى الأشعرى»، وبقاء الخلاف إلى وقت وفاته مشهور.

وكذلك الخلاف بينه وبين الشراة المارقين بالنهروان - عقدًا وقولا، ونصب القتال معه فعلا ظاهرًا - معروف.

وبالجملة : كان «على» - رضى الله عنه - مع الحق، والحق معه

وظهر فى زمانه «الخوارج» عليه ! أمثال: «الأشعث بن قيس»، و«مسعود بن فدكى التميمى»، و«زيد بن حصين الطائى»، وغيرهم.

وكذلك: ظهر فى زمانه «الغلاة» فى حقه؛ مثل: «عبدالله بن سبأ»، وجماعة معه.

ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة؛ وصدق فيه قول النبى ﷺ :

«يهلك فيك اثنان: محب غال، ومبغض قال».

وانقسمت الاختلافات بعده، إلى قسمين:

أحدهما: الاختلاف فى الإمامة.

والثانى: الاختلاف فى الأصول. أهـ.

الفصل السادس

الاختلاف فى الإمامة

١ - أصل الشيعة:

يختلف الناس في أصل «الشيعة»؛ فيعزوها بعضهم إلى أثر الفرس، الذين كانوا يقدسون (الملك)؛ فلما زال ملكهم، ودخلوا فى الإسلام، ظهر أثر ذلك فى موقفهم من «آل البيت»، وتقديسهم للائمة.

ويرى آخرون: أن (الشيعة) تدين فى نشأتها لـ«عبدالله بن سبأ»، الذى كان يهوديا واعتنق الإسلام للنيل منه، والكيد له؛ فأظهر هذا المذهب ليفرق بين المسلمين، ويقضى على وحدتهم، وعزتهم.

رأى «ولهوزن» و«دوزى»:

يقول الدكتور «أحمد أمين»:

وقد ذهب الأستاذ «ولهوزن» إلى أن العقيدة (الشيعية) نبعت من (اليهودية) أكثر مما نبعت من (الفارسية)، مستدلا بأن مؤسسها «عبد الله بن سبأ» وهو يهودى.

ويميل الأستاذ «دوزى» إلى أن أساسها «فارسى»؛ فالعرب تدين بالحرية، و(الفرس) يدينون (بالملك)، وبالوراثة فى البيت المالك، ولايعرفون معنى لانتخاب الخليفة، وقد مات «محمد» ولم يترك ولدا، فأولى الناس بعده ابن عمه «على بن أبى طالب»، فمن أخذ الخلافة منه «كأبى بكر» و«عمر» و«عثمان» و(الأمويين) فقد اغتصبها من مستحقها؛ وقد اعتاد (الفرس) أن ينظروا إلى (الملك) نظرة فيها معنى إلهى، فنظروا هذا النظر نفسه إلى «على» و(ذريته).

وقالوا: (إن إطاعة الإمام أول واجب، وإن إطاعته إطاعة لله)[١] أهـ.

رأينا فى أصل الشيعة:

ولكنا نرى أن السبب فى نشأة (الشيعة)، لا يرجع إلى الفرس عند دخولهم فى الإسلام، ولايرجع إلى اليهودية ممثلة فى «عبد الله بن سبأ». وإنما هو أقدم من ذلك؛ فنواته الأولى

(*) من مصادر هذا الفصل: مقالات الإسلاميين «للأشعرى».
الفرق بين الفرق «للبغدادى»، التبصير فى الدين «للإسفراينى»؛
الملل والنحل «للشهرستانى»، مقدمة «ابن خلدون»، عثمان «للدكتور طه حسين»، على وبنوه «للدكتور طه حسين». فجر الإسلام «للدكتور أحمد أمين»، ضحى الإسلام «للدكتور أحمد أمين»، أصل الشيعة وأصولها «للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء»، أصول الإسماعيلية «للدكتور برنارد لويس».

(١) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين، ص٣٤٠.

ترجع إلى شخصية «على» - رضى الله عنه - من جانب، وصلته بالرسول - عليه الصلاة والسلام- من جانب آخر.

وتوضيح ذلك: أن صلة «على بالرسول - عليه الصلاة والسلام - أقدم من الإسلام نفسه.

لم ينس «محمد» - عليه الصلاة والسلام - بعد زواجه «بخديجة» - رضى الله عنها، عطف «أبى طالب» عليه، ورعايته له.

فقد ضم «أبو طالب» الرسول إليه، وكفله، بعد وفاة جده «عبد المطلب»، وذلك بالرغم من كثرة عياله، وعدم ثرائه.

وكان من تصرفات المقادير: أن أصابت (قريشا) أزمة شديدة فتحدث رسول الله ﷺ مع عمه، «العباس»، وكان من أيسر «بنى هاشم»، فقال له:

إن أخاك «أباطالب» كثيرالعيال، وقد أصاب الناس، ماترى من هذه الأزمة، فانطلق بنا إليه فلنخفف عنه من عياله: آخذ من بنيه رجلا، وتأخذ أنت رجلا، فنكلهما عنه.

فقال «العباس»: نعم، فانطلقا حتى أتيا «أباطالب»[١].

وانتهى الأمر بينهما وبينه: أن أخذ رسول الله ﷺ «عليا» فضمه إليه، وأخذ «العباس» «جعفرا».

نشأ «على» مع الرسول ﷺ منذ نعومة أظافره، فتفتحت عيناه - طفلا- على أكرم مثل للقدوة الحسنة، ممثلة فى الرسول عليه الصلاة والسلام، وفتحت عيناه على أكرم مثل للود المتبادل بين الزوجين الطاهرين، والحنان الذى يملأ البيت الكريم، والرحمة التى تفيض من قلب «محمد وخديجة»، فيكون من أثرها حمل الكل، وصلة الرحم، وقرى الضيف، والإعانة على نوائب الدهر، فترك ذلك فى نفسه أكرم الأثر.

وأوحى الله إلى الرسول، عليه الصلاة والسلام، و«على» - يومئذ - ابن عشر سنين، فلم تتدنس جبهته بالسجود لصنم، ولم يكن فى سن تجترح فيها المعاصى: فاعتنق الإسلام طاهرا.

ولقد أراد - قبل إسلامه - أن يستشير أباه، وبات ليلته يفكر فى الأمر، فلم يكد يغمض له جفن، فلما أصبح أعلن فى ثقة واطمئنان: أنه أسلم، وأنه فى غيرحاجة لرأى «أبى طالب»، وقال: لقد خلقنى الله من غير أن يشاور «أباطالب»، فما حاجتى أنا إلى مشاورته لأعبد الله».

«وكان رسول الله ﷺ إذاحضرت الصلاة خرج إلى شعاب مكة، وخرج معه «على بن أبى طالب» مستخفيا من أبيه «أبى طالب» ومن جميع أعمامه وسائر قومه، فيصليان الصلوات فيها، فإذا أمسيا رجعا، فمكثا كذلك ماشاء الله أن يمكثا[٢]».

(١) سيرة بن هشام، ص:٢٩٣.
(٢) سيرة ابن هشام، ص:٣٦٢.

وحين نزلت الآية الكريمة ﴿ وأنذرْ عشيرتك الأقْربين﴾ دعا «محمد» عشيرته إلى الطعام فى بيته، وحاول أن يحدثهم، داعياً إياهم إلى الله فقطع عمه «أبو لهب» حديثه واستنفر القوم ليقوموا.

ودعاهم «محمد» فى الغداة كرة أخرى. فلما طعموا قال لهم:

ما أعلم إنساناً فى العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم: بخير الدنيا والآخرة. وقد أمرنى ربى أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرنى على هذا الأمر؟ فأعرضوا عنه، وهموا بتركه.

لكن «علياً» نهض وهو ما يزال صبياً دون الحلم وقال:

أنا يارسول الله فى عونك، أناحرب على من حاربت. فابتسم «بنو هاشم»، وقهقه بعضهم، وجعل نظرهم يتنقل من «أبى طالب» إلى ابنه، ثم انصرفوا مستهزئين[1].

وفى ليلة الهجرة أسرَّ الرسول ﷺ إلى «على» أن يتسجَّى بُرده الحضرمىّ الأخضر، وأن ينام فى فراشه، وأمره أن يتخلف بعده بمكة حتى يؤدى عنه الودائع التى كانت عنده للناس[2].

وآخىَ رسول الله ﷺ بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، حين نزلوا المدينة، ليذهب عنهم وحشة الغربة، ويؤنسهم من مفارقة الأهل والعشيرة، ويشد أزر بعضهم بعض، ثم أخذ بيد «على بن أبى طالب» فقال: هذا أخى.

فكان رسول الله ﷺ و«على بن أبى طالب» رضى الله عنه أخوين[3].

لقد رباه رسول الله ﷺ صغيراً، وكان رضى الله عنه، يعيش فى بيته كأحد أبنائه، وكان أول من أسلم من الذكور، وآخى رسول الله ﷺ بينه وبينه، وزوجه بأحب بناته إليه: «فاطمه»، رضى الله عنها.

ثم إن شجاعته الفذة، وإخلاصه النادر للرسول ﷺ وتقواه، وزهده..

كل ذلك مشهور، لايحتاج إلى توضيح، ولذلك يقول الدكتور «طه حسين» بحق:

ولو قد قال المسلمون بعد وفاة النبى: إن «علياً» كان أقرب الناس إليه، وكان ربيبه، وكان خليفته على ودائعه، وكان أخاه بحكم تلك المؤاخاة، وكان ختنه، وأباعقبه، وكان صاحب لوائه، وكان خليفته فى أهله، وكانت منزلته منه بمنزلة «هارون» من «موسى» بنص الحديث عن النبى نفسه.

لو قد قال المسلمون هذا كله، واختاروا «علياً» بحكم هذا كله للخلافة، لما أبعدوا، ولا انحرفوا[4].

(1) حياة محمد، للدكتور هيكل، ص: ١٤٠.
(2) المصدر نفسه، ص: ٢١١.
(3) سيرة (ابن هشام). والروض الأنف: ص١٨.
(4) عثمان للدكتور «طه حسين»، ص١٥٢.

ولاغرابة، والأمر كذلك أن: «كان جمع من الصحابة، يرى أن علياً أفضل من «أبى بكر» و«عمر» وغيرهما:

وذكروا أن ممن كان يرى هذا الرأى «عماراً» و«سلمان الفارسى» و«جابر بن عبد الله» و«العباس» و(بنيه) و«أبى بن كعب» و«حذيفة» إلى كثير غيرهم[1].

ولكن اجتماع السقيفة انتهى باختيار «أبى بكر» رضى الله عنه، خليفة للمسلمين، كما سبق أن بيناه. فامتنع «على» رضى الله عنه، عن البيعة، لاعتقاده، أنه أحق بالخلافة، والحديث التالى يبين موقفه.

فى صحيح البخارى: حدثنا «يحيى بن بكير».. عن «عائشة»، أن فاطمة - عليها السلام- بنت النبى ﷺ أرسلت إلى «أبى بكر» تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه (بالمدينة) و(فدك) وما بقى من خمس خيبر، فقال «أبو بكر»:

إن رسول الله ﷺ قال:

لانورث، ما تركنا صدقة؛ إنما يأكل آل محمد فى هذا المال، وإنى والله لا أغير شيئاً من صدقة رسول الله ﷺ عن حالها التى كان عليها فى عهد رسول الله ﷺ، ولأعملن فيها بما عمل به رسول الله ﷺ فأبى «أبو بكر» أن يدفع إلى «فاطمة» منها شيئا، فوجدت «فاطمة» على «أبى بكر» فى ذلك، فهجرته، فلم تكلمه حتى توفيت.

وعاشت بعد النبى ﷺ ستة أشهر، فلما توفيت، دفنها زوجها «على» ليلاً، لم يؤذن بها «أبا بكر». وصلى عليها. وكان «لعلى» من الناس وجه حياة «فاطمة»، فلما توفيت استنكر «على» وجوه الناس، فالتمس مصالحة «أبى بكر»، ومبايعته ولم يكن يبايع تلك الأشهر؛ فأرسل إلى «أبى بكر» أن ائتنا: ولا يأتنا أحد معك. كراهية أن: يحضر «عمر»، فقال «عمر»:

لا والله لاتدخل عليهم وحدك. فقال «أبو بكر»:

وماعسيتم أن يفعلوا بى؟ والله آتينهم.

فدخل عليهم «أبو بكر»، فتشهد «على» فقال:

إنا قد عرفنا فضلك، وما أعطاك الله، ولم ننفس على خيراً ساقه الله إليك، ولكنك استبددت علينا بالأمر، وكما نرى، لقرابتنا من رسول الله ﷺ نصيباً، حتى فاضت عينا «أبى بكر». فلما تكلم «أبو بكر» قال:

والذى نفسى بيده، لقرابة رسول الله ﷺ أحب إلىّ أن أصل من قرابتى، وأما الذى شجر بينى وبينكم من هذه الأموال: فلم آل فيها عن الخير، ولم أترك أمراً رأيت رسول الله ﷺ يصنعه فيها إلاصنعته.

(1) فجر الإسلام، ص: ٣٢٨.

فقال «على» «لأبى بكر»: موعدك العشية للبيعة.

فلما صلى «أبو بكر» الظهر، رقى المنبر فتشهد، وذكر شأن «على» وتخلفه عن البيعة، وعذره بالذى اعتذر إليه، ثم استغفر.

وتشهد «على» فعظم حق «أبى بكر»، وحدَّث: أنه لم يحمله على الذى صنع نفاسة على «أبى بكر»، ولا إنكاراً للذى فضله الله به، ولكنا كنا نرى لنا فى هذا الأمر نصيباً، فاستبد علينا، فوجدنا فى أنفسنا.

فسر بذلك المسلمون، وقالوا: أصبت. وكان المسلمون إلى «على» قريباً حين راجع الأمر بالمعروف[1]. أهـ.

بايع «على» «أبا بكر» فى إخلاص المؤمن الصادق الإيمان، وأخذت حياته تسير فى مجراها الطبيعى: زهد، وتقوى، وعلم، وورع؛ واستمر منارة يهتدى بها الحائر، ومثلا أعلى يسير على هداه من رغب عن سنن الباطل، وطمح إلى رضوان الله.

وتوفى «أبو بكر» – رضوان الله عليه – بعد أن عهد بالخلافة إلى «الفاروق»، فاجتمعت كلمة المسلمين على «ابن الخطاب»، فقادهم جهْده إلى مرضاة الله، وكان «على» فى زمنه، كما كان فى زمن «أبى بكر»، المنارة والمثل الأعلى.

وكان كل شئ يرشح «عليا» للخلافة بعد موت «عمر»: قرابته من النبى ﷺ وسابقته فى الإسلام، ومكانته بين المسلمين، وحسن بلائه فى سبيل الله، وسيرته التى لم تعرف العوج قط، ورشده فى الدين، وفقهه بالكتاب والسنة، واستقامة رأيه فى كل ما عرض عليه من المشكلات.

ولئن تخرج المسلمون من تقديمه على «أبى بكر»: لأنه كان رفيع المكانة عند النبى ﷺ «ثانى اثنين فى الغار»، ولأنه خلف «النبى» على الصلاة بالناس.

ولئن تحرج المسلمون من تقديمه على «عمر» ، لمكانة «عمر» أولا، ولعهد «أبى بكر» بالخلافة إليه ثانياً.

لقد كان المسلمون يستطيعون أن يختاروا «عليا» للخلافة، لا يجدون بذلك بأساً، ولا يلقون فيه حرجاً، «فعمر» قد رشحه، ومكانته ترشحه، ثم هو كان بعد ذلك من قوة العصبية فى العرب عامة، وفى قريش خاصة، بالمنزلة التى كان فيها «عبدالرحمن بن عوف».

فهو قد أصهر إلى «قريش»، وأصهر إلى «مضر»، وأصهر إلى «ربيعة»، وأصهر إلى «اليمانية»، وكان له بنون من نسائه على اختلاف قبائلهم. فلو قد ولى الخلافة قبل أن

(1) البخارى: ويجب أن نأخذ هذا الحديث بتحفظ فيما يتعلق بتفاصيله وتعبيراته. فهو رواية السيدة «عائشة» – رضى الله عنها– وقد يكون فيه، بطريقة لا شعورية، بعض ما يغض من شأن «على»، ولكنه صحيح فيما يعرفنا به من امتناع «على» عن البيعة، ومن تحديد الزمن الذى امتنع فيه. ولهذا أهميته.

يفترق الناس لكان خليقاً أن يقارب بين العصبيات المتباعدة، وأن يجمع الناس على طاعته، وأن يحملهم على الجادة كما قال «عمر».

ولكن المسلمين لم يختاروه لأمرين:

أحدهما: خوف قريش أن تستقر الخلافة فى «بنى هاشم» إن صارت إلى أحد منهم. وقد بينت الحوادث أن «عليًا» لم يكن لينقل الخلافة بالوراثة، فهو قد سار سيرة «النبى» وسيرة «عمر»، فلم يعهد لأحد من بعده.

والآخر: أن «عليًا» لم يقبل ما عرضه عليه «عبدالرحمن» من أن يبايع على كتاب الله، وسنة رسوله، وفعل «أبى بكر» و«عمر» لا يحيد عن شىء من ذلك. تحرج «على» من أن يعطى هذا العهد، مخافة أن تضطره الظروف إلى أن يقصر عن الوفاء به كاملا، فعرض أن يبايع على أن يلزم كتاب الله ، وسنة رسوله، وسيرة الشيخين بقدر جهده وطاقته[1].

وللمرة الثالثة لم يتول سيدنا «على» الخلافة: وإنما تولاها سيدنا «عثمان»، واستمر سيدنا «على» المنارة، والهدى، والمثل الأعلى. وحدثت الأحداث التى انتهت بقتل سيدنا «عثمان» .. وتولى سيدنا «على» الخلافة فلم يتغير سلوكه، ولم ينحرف عن الجادة.

وقد عاش «على» قبل الفتوح ، كما عاش بعد الفتوح ، عيشة هى إلى الخشونة والشظف، أقرب منها إلى الرقة واللين: فلم يتجر، ولم يتسع، وإنما اقتصر على عطائه يعيش منه، ويرزق أهله، ويستثمر فضوله فى مال اشتراه بينْبع، ثم لم يزد عليه.

ولما مات لم تحص تركته بالألوف، فضلا عن عشراتها أومئاتها أو الملايين، وإنما كانت تركته كما قال «الحسن ابنه» فى خطبة له: سبعمائة درهم، كان يريد أن يشترى بها خادما.

وكان «علىّ» فى أثناء خلافته القصيرة، يلبس خشن الثياب، والمرقع منها، ويحمل الدرة، ويمشى فى الأسواق. فيعظ أهلها، ويؤدبهم، كما كان يفعل «عمر». فكان هذا دليلا على أن «عمر» كان صادق الفراسة حين قال: (لو ولُّوا الأجلح لحملهم على الجادة)[2].

حقًا لقد كان سيدنا «على» مثلا ساميًا فى الدين والأخلاق ، ومع ذلك فإنه لم يكد يتولى الخلافة بعد مقتل سيدنا «عثمان»، حتى اضطرب الأمر، واختل النظام.

أراد سيدنا «على» أن يقود الناس إلى الآخرة، فإذا هم متطلعون إلى الدنيا. وأراد أن يوجههم إلى الله، فإذا بالمادة قد غلبت عليهم، ولقد عاش طيلة خلافته فى جلاد وصراع، ضد الأهواء، والشهوات، والدنيا.

وفى النهاية لقى مصرعه على يد «عبدالرحمن بن ملجم». وتغلبت الأهواء، والشهوات، والدنيا. ممثلة فى «معاوية».

(1) عثمان «للدكتور طه حسين»، ص:١٥٢ – ١٥٣.

(2) عثمان، ص:١٥٠.

وانتصرت الدنيا، ولكن كان للآخرة عشاقها ومحبوها، وهؤلاء لم يتوانوا فى نصرة «على» حياً، فلما قتل أخذوا يذكرون حياته الحافلة بصالح الأعمال وجليلها، وأخذت صورة «على» - بمر الزمن - تلبس، شيئاً من هالة الإجلال.. والتقديس.. والتنزيه .. والربانية .. والألوهية .. و .. وهل من مزيد ؟.

كانت «الشيعة» - فى بدء أمرها - محبة كمحبة «سلمان الفارسى» (لآل البيت) ثم أصبحت محبة، وعطفاً، وشفقة، حينما اعتقد بعض الناس أن (البيت العلوى) لم يأخذ المكانة اللائقة فى المجتمع. فلما أصبح الظلم: اضطهاداً، وتعذيباً، وتشتيتاً، وبتراً للأعضاء، وسملا للعيون، وقتلا.. تكونت (الشيعة) بالمعنى الاصطلاحى المعروف الآن.. وكان رجال (البيت العلوى) ومن يعطف عليهم، يغذون الفكرة، ويمدونها بما استطاعوا من مال، ومن تشجيع ..

ولكن الأفكار - إذ ذاك - لم تكن تسير بالمال والتشجيع فحسب، وإنما كانت تتطلب سنداً من الدين لامناص منه.

ولجأت (الشيعة) إلى القرآن، وإلى السنة، تستمد منهما - فى يسر أو فى تعسف - ما يعينها على ماتريد ..

وآل أمر (الشيعة) إلى شيع، وأفرط الكثير منها فى «على» وغالى، والحب - حقا - يعمى ويصم: فكان من ذلك «الغلاة».

ولعل فيما تقدم، ما يدل على أن أصل (الشيعة) لم يكن يهودياً. ولم يكن فارسياً، كما يزعم بعض المستشرقين، وإنما نشأت الشيعة نشأة طبيعية، ونمت نموا طبيعياً.

فرق الشيعة:

وبرغم أن (الشيعة) تفرقت إلى مالا يكاد يحصى من أحزاب، فإنه من الممكن تقسيمها إلى:

١- غلاة.
٢- إسماعيلية، وما تفرع عنها.
٣- إمامية اثنا عشرية.
٤- زيدية.

أما الغلاة، فقد بادوا، وانقرضوا، وقد تبرأ منهم الشيعة: الإمامية منهم، والزيدية.

يقول الشيخ «محمد الحسين آل كاشف الغطاء»، فى رده على بعض الناقدين (للشيعة).

(فهل مراده ما يسمونه: (غلاة الشيعة)، (كالخطابية)، و(الغرابية) و(العلياوية)

و(المخمسة)، و(البزيعية)، وأشباههم من الفرق الهالكة (المنقرضة) التى نسبتها إلى الشيعة من الظلم الفاحش، وماهى إلا من الملاحدة: (كالقرامطة)، ونظائرهم. أما (الشيعة الإمامية)، (وأئمتهم) (ع) فيبرءون من تلك الفرق (براءة التحريم)[1].

أما «عبد الله بن سبأ» الذى يلصقونه (بالشيعة) أو يلصقون (الشيعة) به - فهذه كتب (الشيعة) بأجمعها تعلن بلعنه، والبراءة منه، وأخف كلمة تقولها كتب رجال (الشيعة) فى حقه، ويكتفون بها عن ترجمة حاله عند ذكره فى حرف العين هكذا: «عبد الله بن سبأ، ألعن من أن يذكر)[2].

وأما (الإسماعيلية)، وهم منتشرون فى الهند، والباكستان، وجنوب إفريقيا وشرقها: فلسنا الآن بصدد الحديث عنهم، وعن مذهبهم، وقربه وبعده عن الدين، وصلته أو عدم صلته بالأفلاطونية الحديثة أو بغيرها من مذاهب، وسنترك ذلك لفرصة أخرى إن شاء الله.

سنقتصر فى الحديث إذاً على (الإمامية الاثنى عشرية) و(الزيدية).

و(الشيعة الإمامية الإثناعشرية) يمثلون - كما يقول الشيخ «محمد الحسين آل كاشف الغطاء» - أكثرية أهل السواد فى (العراق)، وتسعة أعشار (إيران)، وجماعات فى (القفقاز) من (الاتحادالسوفييتى) وجبل (عامل) من (الشام)، وجزر (البحرين)، و(الكويت)، وسواحل (الأحساء)، و(الهند)[3].

ويقول «الدكتور أحمد أمين»: ويبلغ (الإمامية) الآن نحواً من سبعة ملايين فى (فارس)، ونحو مليون ونصف فى (العراق)، وخمسة ملايين فى (الهند)[4].

و(الزيدية) هم (الشعب اليمنى) على الخصوص.

١- والإمامية والزيديه يتفقون على أن «عليا» أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ.

٢- وأنه لذلك كان أحق بالخلافة من «أبى بكر» و«عمر».

أما فيماعدا هذا، فلايكادون يتفقون على شئ.

مذهب الإمامية:

والإمامية مجمعون على أن النبى ﷺ نص على استخلاف «على بن أبى طالب» باسمه، وزظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبى ﷺ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأنها قرابة، وأنه جائز للإمام فى حالة التقية أن يقول: إنه ليس بإمام، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد فى الأحكام، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس، وزعموا أن «علياً» - رضوان الله عليه، كان مصيباً فى جميع أحواله، وأنه لم يخطئ

(١) أصل الشيعة، ص:٤٦ - ٤٧.
(٢) أصل الشيعة، ص:٥٠.
(٣) أصل الشيعة.
(٤) ضحى الإسلام، ص٢١٣.

فى شئ من أمور الدين .. وأنكروا الخروج على أئمة الجور، وقالوا: ليس يجوز ذلك دون الإمام المنصوص عليه إمامته ..

وهم يدّعون «الإمامية»، لقولهم بالنص على إمامة «على بن أبى طالب»(١).

وسميت: الإمامية الاثنا عشرية، لأنها تسلسل الأئمة إلى الثانى عشر «محمد بن الحسن بن على»، وهو الغائب المنتظر عندهم، الذى يدعون أنه سيظهرفيملأ الأرض عدلا، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

والشجرة التالية تبين تسلسل الأئمة عند فرق (الشيعة) نقلا عن المستشرق «بارنارد لويس».

الزيدية:

وكان «الإمامية»، و«الزيدية» فى بدء أمرهما: حزباً واحداً، ثم اختلفا؛ والسبب فى اختلافهما لم يكن أصلا من أصول الدين، وإنما كان حول «الإمامة»، وهو يبين وجهة نظر كل منهما فيها.

يقول – البغدادى: «وسبب افتراقهما، أن «زيد بن على» قد بايعه على إمامته خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة، وخرج بهم على والى العراق، وهو «يوسف بن عمر» الثقفى عامل هشام بن عبدالملك، على العراقيين، فلما استمر القتال بينه وبين «يوسف بن عمر» الثقفى، قالوا له:

إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك فى «أبى بكر»، و«عمر» اللذين ظلما جدك «على بن أبى طالب».

فقال «زيد»:

إنى لا أقول فيهما إلاخيراً، وما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيراً، وإنما خرجت على «بنى أمية» الذين قاتلوا جدى «الحسن». وأغاروا على المدينة يوم الحرة، ثم رموا بيتاً لله بحجر «المنجنيق»، والنار ففارقوه عند ذلك – حتى قال لهم رفضتمونى ! ومن يومئذ سموا: «رافضة»..

وبقى «زيد» فى مقدار مائتى رجل، وقاتلوا جند «يوسف بن عمر الثقفى» حتى قتلوا عن آخرهم، وقتل «زيد»، ثم نبش من قبره وصلب، ثم أحرق بعد ذلك(٢).

والزيدية يرون أن الأدلة الخاصة بإمامة «على» – رضى الله عنه – اقتضت تعيينه بالوصف لا بالشخص، وتقصير الناس إنما أتى من حيث أنهم لم يضعوا الوصف فى موضعه.

(١) مقالات الإسلاميين ص٨٧ – ٨٨ ط النهضة المصرية.

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى: ص٢٥، ط المعارف.

آل على

على توفى سنة ٤٠ هـ – ٦٦م

الحسن ٥٠هـ – ٦٧٠م

الحسين ٦١هـ – ٦٨٠م

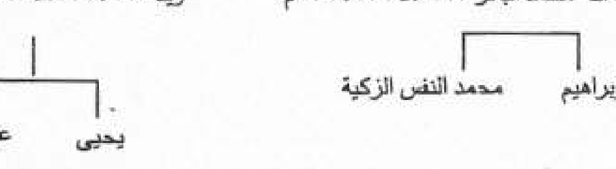
محمد بن الحنفية ٨١هـ – ٧٠٠، ٧٠١م

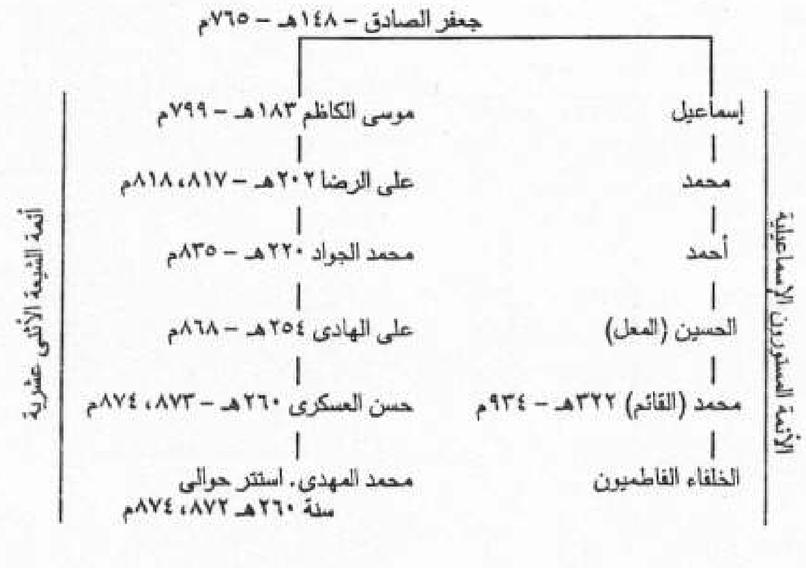
الحسن

على زين العبدين ٩٤ هـ ٧١٢، ٧١٣م

عبد الله محمد الباقر ١١٣ هـ ٧٣١، ٧٣٢م

زيد ١٢٥، ١٢٦هـ ٧٤٣، ٧٤٤م





وهم لايتبرءون من «الشيخين»، ولايطعنون فى إمامتهما، مع قولهم بأن «علياً»(1) أفضل منهما:

ذلك أنهم يجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل. ويشترطون أن يكون «الإمام» عالماً، زاهداً، جواداً، شجاعاً، ويخرج داعياً إلى إمامته.

وقد كان «زيد» يناظر أخاه «محمد الباقر» على اشتراط الخروج فى الإمام، فيلزمه «الباقر» ألا يكون أبوهما «زين العابدين» إماماً، لأنه لم يخرج، ولاتعرض للخروج:

وكان «الباقر» ينعى عليه أيضاً مذاهب «المعتزلة»، وأخذه إياها عن «واصل بن عطاء»(2).

و«الزيدية» سموا بذلك نسبة إلى صاحب المذهب، وهو «زيد بن على بن الحسين السبط».

وقد ساق الزيدية «الإمامة» على مذهبهم فيها، وأنها باختيار أهل الحل والعقد، لا بالنص؛ فقالوا بإمامة «على»، ثم ابنه «الحسن»، ثم أخيه «الحسين»، ثم ابنه «على زين العابدين»، ثم ابنه «زيد بن على»، وهو صاحب هذا المذهب؛ وخرج بالكوفة، داعياً إلى «الإمامة»، فقتل وصلب.

وقال الزيدية بإمامة ابنه «يحيى» من بعده، فمضى إلى «خراسان» بعد أن أوصى إلى «النفس الزكية» فخرج بالحجاز، وتلقب «بالمهدى»، فأرس إليه «المنصور» جيشاً، فقتل. بعد أن عهد إلى أخيه: «إبراهيم» الذى قتل «بالبصرة»(3).

الشيعة وأصول الإسلام:

نرى مما سبق: أن الشيعة تكونت فى المبدأ حبّاً فى «على»: لقرابته من الرسول ﷺ ولشخصيته الفذة. ثم تطورت فأصبحت «حزب البيت العلوى».

ونظرياتها دارت – أولا وبالذات – حول الإمامة، وحول الإمام:

«فالمهدى» إمام من أئمتهم، يعود فيملأ الأرض عدلا. كما ملئت جوراً.

و«العصمة» لأئمتهم، لاشك فيها، بحسب نظرهم.

و«الغيبة» التى تعقبها «الرجعة» إنما هى لإمام: هو آخر الأئمة، اختفى، وهم فى انتظار عودته، مهما طال الزمن.

و«التقيّة» إنما وجبت لإحكام العمل، حتى يتولى «البيت العلوى» الرياسة ..

أين الخلاف فى الأصول فى كل هذا؟.

يقول الشيخ «محمد الحسين آل كاشف الغطاء» فيما يتعلق بموقف «الشيعة الإمامية» من الغلاة الذين يتبرأ منهم كل مسلم:

(1) «ابن خلدون»، ص:139. ط عبدالرحمن محمد.
(2) مقدمة «ابن خلدون»، ص:140.
(3) مقدمة «ابن خلدون»، ص:140. ط عبدالرحمن محمد.

أما الشيعة الإمامية، وأعنى بهم جمهرة العراق وإيران، وملايين من مسلمى الهند، ومئات الألوف فى سوريا، والأفغان؛ فإن جميع تلك الطائفة، من حيث كونها شيعة: يبرءون من تلك المقالات. ويعدونها من أشنع الكفر والضلالات: وليس دينهم إلا التوحيد المحض، وتنزيه الخالق عن كل مشابهة للمخلوقات، أو ملابسة لهم، فى صفة من صفات النقص، والإمكان، والتغير، والحدوث؛ ومايناقى وجوب الوجود، والقدم، والأزلية؛ إلى غير ذلك من التنزيه. والتقديس المشحونة به مؤلفاتهم فى الحكمة، والكلام من مختصره: كالتجريد، أو مطولة كالأسفار، وغيرهما مماينجاوز الألوف، وأكثرها مطبوع منتشر، وجلها يشتمل على إقامة البراهين الدامغة على بطلان التناسخ، والاتحاد، والحلول، والتجسيم(1).

رأينا فى الشيعة:

«الشيعة»: حزب، وهم لذلك يزيفون كل ما يقف عقبة فى سبيل توطيد مركزهم، ويتهافتون على كل مايتوهمون أنه يساعدهم، ويؤولون التاريخ حسب ما تهوى نفوسهم:

فإذا ما تركنا العصبية جانباً فإننا نرى – فى إخلاص – أنه لو كان هناك ما يشبه – ولو من بعد – أن يكون رغبة «للرسول» فى أن يتولى «على» الأمر من بعده، لسارع «أبو بكر» و«عمر» إلى بيعته.

إن إخلاص «أبى بكر» و«عمر» لله، ولرسوله، وللدين، أسمى وأجل من أن يتطرق إليه ظل من الشك.

وسيدنا «عمر» – رضى الله عنه – حينا دهمته الطعنة المشئومة، وأوشك أن يلاقى ربه، وأراد أن يخرج من الدنيا، ولم يأل جهداً فى الإخلاص لربه، وللأمة الإسلامية .. لم يول «علياً»، وإنما جعل الأمر شورى، بين ستة نفر، هم أمثل الأمة الإسلامية فى نظره، ومن بينهم «على» رضوان الله عليه.

ولم ينته مجلس الشورى هذا باختيار «على».

ولما تنازل «عبد الرحمن بن عوف» عن ترشيح نفسه، ليختار الخليفة – وكان الأمر بيده – لم يختر «علياً»، وإنما اختار «عثمان» رضى الله عنهما.

ثم إنه قد امتنع عن بيعة «على» «سعد بن أبى وقاص» بطل (القادسية) وفاتح (فارس) وأول من رمى بسهم فى سبيل الله، وأحد هؤلاء الذين توفى «الرسول» وهو راض عنهم، ومطمئن إليهم.

وامتنع عن بيعته «عبدالله بن عمر»، الرجل الزاهد، الورع، الذى آثر الله فى كل تصرفاته.

(1) أصل الشيعة، ص: 47 – 48.

وامتنع عن بيعته أيضًا «أسامة بن زيد» - وصلته (بالرسول) معروفة - وتقدير (الرسول) له أشهر من أن يتمارى فيه اثنان.

وامتنع عن بيعته «محمد بن مسلمة» ، ومكانته فى الأنصار معروفة.

وامتنع عن بيعته غير هؤلاء ممن أراد السلامة لدينه، والبعد عن الفتن.

على أن أصول الإسلام العامة تستوجب المساواة بين المسلمين فى الحقوق، والواجبات، وتجعل الأكرم هو الأتقى.

والحق أن الأمة الإسلامية - على اختلاف طبقاتها - تقدر «عليًا» تقديرًا كريمًا، وتنزله من نفسها منزلة سامية، أما ما وراء ذلك من آراء (الشيعة) الغالية منهم والمعتدلة، فليس دينًا، وليس ضرورة عقلية.

وإننا لنعتقد - فى إخلاص - أن الزمن كفيل برد (الشيعة) إلى السنن القويم. وبالله التوفيق.

٢- الخوارج: نشأتهم:

(الشيعة) (حزب دينى) كما رأينا، (والخوارج) هم (الحزب الدينى المعارض).

أما «معاوية» وأنصاره فإنهم ليسوا (حزبًا دينيًا) وإنما هم (حزب سياسى) بحت.

أما كيفية نشأة (الخوارج) فإنه لما صار «على» و«معاوية» إلى (صفين) حين انكسرت سيوف الفريقين، ونصلت رماحهم، وذهبت قوامهم، وجثوا على الركب، فوهم بعضهم على بعض. قال «معاوية» لعمرو بن العاص:

يا عمرو، ألم تزعم: أنك لم تقع فى أمر فظيع فأردت الخروج منه إلا خرجت؟ قال: بلى! قال:

فما المخرج مما نزل؟ قال له «عمرو بن العاص»:

فلى عليك ألا تخرج (مصر) من يدى ما بقيت. قال:

لك ذلك، ولك به عهد الله وميثاقه. قال:

فأمره بالمصاحف فترفع، ثم يقول أهل (الشام) لأهل (العراق): يا أهل العراق كتاب الله بيننا وبينكم، البقية البقية، فإنه إن أجابك إلى ما تريده خالفه أصحابه، وإن خالفك خالفه أصحابه.

وان «عمرو بن العاص» فى رأيه الذى أشار به كأنه ينظر إلى الغيب من وراء حجاب رقيق[1].

فأمر «معاوية» أصحابه برفع المصاحف، وبما أشار عليه «عمرو بن العاص»، ففعلوا ذلك، فاضطرب أهل (العراق) على «على» - رضوان الله عليه، وأبوا عليه إلا التحكيم، وأن يبعث «على» حكمًا، ويبعث «معاوية» حكمًا، فأجابهم «على» إلى ذلك، بعد امتناع أهل (العراق) عليه ألا يجيبهم إليه.

(١) مقالات الإسلاميين. ص:٦١.

فلما أجاب «على» إلى ذلك، بعث «معاوية» وأهل (الشام) «عمرو بن العاص» حكمًا، وبعث «على» وأهل (العراق) «أبا موسى» حكمًا وأخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق- اختلف أصحاب «على» عليه وقالوا:

قال الله تعالى:

﴿ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾، ولم يقل حاكموهم، وهم البغاة، فإن عدت إلى قتالهم، وأقررت على نفسك بالكفر - إذ أجبتهم إلى التحكيم - وإلا نابذناك، وقاتلناك.

فقال على، - رضوان الله عليه -

قد أبيت عليكم فى أول الأمر، فأبيتم إلا إجابتهم إلى ما سألوا، أجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق، وليس يسوغ لنا الغدر.

فأبوا إلا خلعه وإكفاره «بالتحكيم» وخرجوا عليه، فسموا (خوارج) لأنهم خرجوا على «على بن أبى طالب» - رضوان الله عليه[1].

ألقاب الخوارج:

و(للخوارج) ألقاب عدة: منها: الوصف لهم بأنهم (خوارج)؛ ومنها: (الحرورية)، و(الشراة)، و(المارقة)، و(المحكمة).

وهم يرضون بهذه الألقاب كلها، إلا (المارقة)، فإنهم ينكرون أن يكونوا (مارقين) من الدين، كما يمرق السهم من الرمية[2].

والسبب الذى سموا له: «خوارج»: خروجهم على «على بن أبى طالب».

والذى له سموا: «محكمة»، إنكارهم «الحكمين»، وقولهم: لا حكم إلا لله.

والذى له سموا: «حرورية»: نزولهم بـ «حرارة» فى أول أمرهم.

والذى له سموا: «شراة»: قولهم: شرينا أنفسنا فى طاعة الله، أى بعناها «بالجنة»[3].

ما يجمع الخوارج:

وقد اختلفوا فيما يجمع «الخوارج» على افتراق مذاهبهم: فذكر «الكعبى» فى مقالاته[4]:

أن الذى يجمع «الخوارج» على افتراق مذاهبها: إكفار «على» و«عثمان» و«الحكمين» و«أصحاب الجمل»، وكل من رضى بتحكيم الحكمين، والإكفار، بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر.

ويرى «أبو الحسن الأشعرى»: أن «الخوارج» بأسرهم يثبتون إمامة «أبى بكر» و«عمر»، وينكرون إمامة «عثمان»، رضوان الله عليهم، فى وقت الأحداث التى نقم عليه من أجلها.

(٢٣) مقالات الإسلاميين. لأبى الحسن الأشعرى، ص: ٦٤ ط النهضة.

(٢٤) مقالات الإسلاميين. ص:٩١.

(٢٥) مقالات الإسلاميين. ص:١٩١.

(٢٦) الفرق بين الفرق. ص: ٥٥ ط المعارف.

ويقولون بإمامة «على» قبل أن يحكم، وينكرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم، ويكفرون «معاوية، وعمرو بن العاص، وأبا موسى الأشعرى»، ويرون أن الإمامة فى «قريش» وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقاً لذلك، ولا يرون إمامة الجائر[١].

ولم يرض «الأشعرى» ما حكاه «الكعبى» من إجماعهم على تكفير مرتكب الذنوب.

والحق أن (النّجدات) من (الخوارج) لايكفرون مرتكبى الذنوب من موافقيهم. ولقد قالوا: إن صاحب الكبيرة من موافقيها كافر نعمة، وليس بكافر دين[٢].

النقاش بينهم وبين الإمام على:

ولم يبدأ الإمام «على» فى حربهم إلا بعد أن أرسل «ابن العباس» لمناقشتهم، وبعد أن ناقشهم هو نفسه.

وفيما يلى نمط مختصر مما كان يدور إذ ذاك، فقد وقف الإمام «على» وقال:

يا قوم ماذا نقمتم على: حتى فارقتمونى لأجله؟ قالوا:

قتلنا بين يديك يوم الجمل، حتى هزمنا أصحاب الجمل: فأبحت لنا أموالهم، ولم تبح لنا نساءهم وذراريهم!!! وكيف تحل مال قوم وتحرم نساءهم وذراريهم؟ وقد كان ينبغى لك أن تحرم علينا الأمرين معاً، أو تبيحهما لنا معاً !!

فقال «على» رضوان الله عليه:

أما أموالهم فقد أبحتها لكم بدلا مما أغاروا عليه من (بيت المال) الذى كان بالبصرة قبل أن أصل إليهم، ولم يكن لنسائهم وذراريهم ذنب، فإنهم لم يقاتلونا، وكان (حكمهم)، (حكم) المسلمين، ومن لم يحكم له بالكفر من النساء والولدان: لم يجز سبيه، ولااسترقاقه، وبعد، لو أبحت لكم نساءهم فمن كان منكم يأخذ عائشة: زوج النبى ﷺ فى قسمه؟

فلما سمعوا هذا الكلام خجلواوقالوا:

قد نقمنا عليك سبباً آخر وهو:

إنك يوم (التحكيم) كتبت اسمك فى كتاب الصلح: إن أمير المؤمنين «على بن أبى طالب»، و«معاوية» حكما فلانا، فنازعك «معاوية» وقال:

لو كنا نعلم أنك أمير المؤمنين ما خالفناك، فمحوت اسمك، فإن كانت إمامتك حقاً فلم رضيت به؟

فقال أمير المؤمنين:

إنمافعلت كما فعل النبى ﷺ حين صالح «سهيل بن عمرو» وكتب فى كتاب الصلح: هذا ما صالح عليه «محمد رسول الله «سهيل بن عمرو».

(٢٧) مقالات الإسلاميين. ص:١٨٩ ط النهضة المصرية.

(٢٨) الفرق بين الفرق ص: ٥٦.

فقال «سهيل»:

لو علمنا أنك رسول الله ماخالفناك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فأمر النبى ﷺ بذلك حتى كتب:

هذا ماصالح عليه «محمد بن عبدالله» «سهيل بن عمرو».

فقال لى رسول الله ﷺ إنك (ستبتلى بمثله يوماً ما).

فالذى فعلته كان بإذنه، واقتداءً به ﷺ.

قالت الخوارج:

لم قلت للحكمين: إن كنت أهلا للخلافة فأثبتانى، فإن كنت فى شك من خلافتك فغيرك بالشك فيك أولى؟

فقال «على» رضوان الله عليه:

إنما أردت أن أنصف الخصم، وأسكن الثائرة، ولو قلت (للحكمين): احكما لى، لم يرض بذلك «معاوية»، وهذا فعل النبى ﷺ مع نصارى نجران حين دعاهم إلى المباهلة فقال: (تعالواندعُ أبناءَنا وأبناءَكم، ونساءَنا ونساءَكم، وأنفسنا وأنفسَكم، ثم نبتهل: فنجعَلْ لعنَةَ الله علَى الكَاذبين).

وهذا إنما قاله على سبيل الإنصاف، لا على سبيل التشكك، وهو كقوله تعالى: ﴿وإنَّا أوْ إيَّاكُمْ لعلَى هُدًى أوْ فى ضَلالٍ مبينٍ﴾.

ولهذا حكّم النبى ﷺ «سعد بن معاذ» فى (بنى قريظة)، والحق فى الحقيقة كان لرسول الله ﷺ ثم إن (حكم) النبى ﷺ حكم بالعدل، و(حكمى) الذى حكّمته خدع، فكان من الأمر ما كان[١].

ولكن السبب الرئيسى فى خروجهم، هو ما ذكرناه، عندما تحدثنا عن نشأتهم.

تقدير الخوارج:

وليس من همنا هنا أن نستفيض فى بيان (فرقهم) المتعددة، وما بينها من فروق واختلافات، فإن ذلك، من وجهة النظر الفلسفى البحت (لا قيمة له)، إذ أن (الخوارج) باعتبارهم (خوارج) لارأى لهم – خاصا بهم – فى مسائل الدين الأساسية من إيمان بالله ومن بحث فى صفاته، ومن دراسة فى البحث. إلخ.

وقد كفانا الإمام «على» مئونة الرد عليهم فى موقفهم مله.

أمارأيهم فى (الإمامة)، فإنه هو الرأى الذى يؤيده الاتجاه الحديث، ويؤيده كل مخلص لدينه، ووطنه.

(١) التبصير، للإسفرايني. ص:٢٧ – ٢٨. والفرق بين الفرق البغدادى ص: ٥٨ – ٦٠.

ورأيهم فى مرتكب الكبيرة يتفقون جميعاً عليه. ويكفينا فى هذا المقام أن نعيد ثانية قول الله تعالى:

﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾

٢- المرجئة، المرجئة ومؤرخو الأديان:

إن حديث مؤرخى الملل والنحل عن (المرجئة) فيه خلط كثير.

ولا يمكن للإنسان أن يستخلص مذهبهم إلابعد إمعان فى البحث، فى مختلف الكتب، وبعد موازنة وترو تعمق فى النظر. والشيخ «زاهد الكوثرى» يقول بحق عن صاحب (التبصير).

«وللمنصف تساهل فى شرح مذاهب (المرجئة)». أهـ.

هذا التساهل فى شرح مذاهب (المرجئة) لايختص به صاحب (التبصير) فحسب: ذلك أن «الشهرستانى» يذكر (فرق المرجئة) فيذكر من بينها مثلا (مرجئة الخوارج).

والواقع: أنه ليس فى (الخوارج مرجئة)، و(الخروج) لايمت إلى (الإرجاء) بأية صلة؛ وهذا التعبير من ناحية معناه تعبير خطأ.

ويذكر «الشهرستانى» (مرجئة القدرية).

و(القدرية) لفظ كان يطلق على(المعتزلة)، و(المعتزلة) و(عيدية)، فلا يمكن أن يكون بينهم (مرجئة)، والتعبير من ناحية المعنى خطأ أيضاً.

حقيقة أن هناك (مرجئة) يقولون (بالاختيار)، ولكن القول بـ(الاختيار) وحده شئ، والاعتزال شئ آخر.

ثم إن «الشهرستانى» يتعجب من «غسان المرجئ» لعده «أبا حنيفة» من (المرجئة)، ويقول: ولعله كذب كذلك عليه، ويأخذ فى تبرئة «أبى حنيفة» من تهمة (الإرجاء)، وينتحل مختلف الأسباب لإخراجه من (المرجئة).

ولكنه فى نهاية الفصل الذى عقده فى كتابه (الملل والنحل) عن (المرجئة) يذكر رجال (المرجئة)؛ فيعد من بينهم «أبا حنيفة» و«أبا يوسف»، و«محمد بن الحسن».

فأنت ترى من ذلك أن «الشهرستانى» يكذب من عدَّ «أبا حنيفة» من (المرجئة)، ثم لاتكاد تمضى بضع صفحات حتى تراه - هو نفسه - يعده من (المرجئة).

وإذا بحثت عن سبب النفور من المرجئة، تفجؤك فى كل مكان العبارة المشهورة التى تعزى إليهم:

لاتضر مع الإيمان معصية، ولاتنفع مع الكفر طاعة.

وإذا سألت عن معنى هذه الجملة فى دقة، لاتكاد تقف على معنى محدد لها، أو تقف على معنى - يلقى دون مبالاة - كما يقول «أبو البقاء» فى الكليات[1].

(المرجئة) هم يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلا، وإنما العذاب للكفار - أهـ.

أكان (المرجئة) يقولون ذلك حقاً؟ أم أن «أبا البقاء» لم يصور مذهبهم على ما هو عليه؟.

إن «الأشعرى» فى المقالات يقول:

واختلفت (المرجئة) فى فجار أهل القبلة: هل يجوز أن يخلدهم الله فى النار. إن أدخلهم النار؟ على خمسة أقاويل:

من ذلك نرى أن «الأشعرى» يذكر اختلافهم، لا فى دخول النار فحسب، وإنما فى الخلود فيها.

وفرق شاسع بين هذا القول، وقول «أبى البقاء» فأى الرأيين هو الحق؟.

ثم إنك لاتعدم أن تجد من يعلل النفور من (المرجئة) بالحديث: المرجئة مجوس هذه الأمة، مع أنه حديث غير صحيح أصلا.

وحديث «صنفان من أمتى ليس لهمامن الإسلام نصيب (المرجئة) - و(القدرية)» حديث موضوع!.

وليس بين أيدينا كتب (للمرجئة) نستخلص منها مذهبهم.

لكل ذلك لم يكن من السهولة بمكان استخلاص الحق فيمايتعلق بهم.

نشأة المرجئة وتسميتهم:

كانت نشأة (المرجئة) نشأة طبيعية.

ذلك أن البيئة الإسلامية حينئذ، كانت منقسمة على نفسها انقساماً منكراً، وكل قسم منها، يرمى الأقسام الأخرى بالكفر والضلال من غير ما تحرج.

كان فى البيئة الإسلامية (خوارج) يرمون «علياً» ومن تابعه: «ومعاوية» ومن تابعه بالكفر والضلال.

وكان فيها (عثمانيون) يعلنون أن من عداهم: (علويين) كانوا أم (خوارج): كفار مارقون.

(والشيعة) يكفرون هؤلاء وأولئك.

وكل يشحذ ذهنه، ويعمل تفكيره، ويبذل ما استطاع من جهد فى الإتيان بالحجج لتبرير موقفه.

وكانت حجج كل فريق تأتى إرسالا، وتنثال انثيالا، وتلبس صورة براقة، تأخذ بالألباب، وتستولى على الأفئدة.

ولم يأل (العرب) - الذين وصفهم القرآن بأن ألسنتهم حداد، وأنهم ألدّ الخصام - جهداً، فى تصوير خصومهم بأنهم حزب الشيطان، وتصوير أنفسهم بأنهم حزب الله.

---

(١) ص: ٣٥٠. ط بولاق.

ماهو الحق – إذن – ياترى من بين هذه الحجج التى تتصارع؟
رأى قوم أن معرفة ذلك أمر عسير. ما الموقف الحكيم إذن؟
إن الموقف الحكيم: أن نرجئ أمرهم إلى الله.
ومن هنا كان اسم (المرجئة).

آراؤهم:

إن هؤلاء الذين يتصارعون: يشهدون أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وهم يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويحجون البيت، وهذه كلها علامة المسلم الظاهرة، وهى التى تدل على أن من أتى بها كان مسلماً.

ثم إن وحدة الأمة التى عليها يرتكز عزها ومجدها، وبها نصرة الإسلام وانتشاره، وإعلاء كلمة الله.

هذه الوحدة التى يحرص عليها كل مسلم، تقتضى ألا نتنابز بالكفر بعد الإيمان.
(الشيعة) إذن، و(العثمانيون)، و(الخوارج) مسلمون.
ولكن هؤلاء القوم، يحارب بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً، ويأتون أعمالا كثيرة منكرة متبادلة فيما بينهم.
أهم مع ذلك مؤمنون ؟ أليس للإيمان صلة بالأعمال؟
رأى المرجئة (أن الأعمال شئ) وأن الإيمان شيء آخر.
فالإيمان هو التصديق بالقلب، فى ثقة واطمئنان
والأعمال من فعل الجوارح.
حقيقة، أن الإيمان من شأنه، أن يصدر عنه العمل، ولكن ليس من المحتم أن يصدر عنه العمل، فقد تحول الحوائل، وتمنع الظروف عن العمل، ويكون الإيمان مجرد تصديق قلبى.
وقد قال الله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾.
وأمر الإيمان – إذن – والكفر: مرده إلى الله الذى يعلم السرائر.
ذلك أنه أمر قلبى، لا تراه الأعين، ولاتسمعه الآذان؛ وأمر كل إنسان – إذن– إلى الله، وهو وحده الذى يوفيه حسابه.
ولكن جريمة القتل التى ترتكب، وجريمة التعدى على الأعراض التى تنتهك، ألا يخرج ذلك الإنسان عن حظيرة الإيمان؟
هل تخرج الكبيرة المؤمن عن إيمانه؟
يرى (المرجئة) أن الإيمان: هو التصديق كما سبق أن ذكرنا.

والتصديق: لايزيله إتيان الكبيرة، فالمصدق العاصى: مؤمن عاص، لم يزل عنه وصف الإيمان لعصيانه، وسيتولى الله حسابه.
ولكن هل مقتضى الجريمة الخلود فى النار؟
يرى (المرجئة) أن الخلود فى النار خاص بالكفار.
أما المؤمن فقد يعفو الله عنه، وقد يعاقبه، ولكن مصيره فى النهاية الجنة.
﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾.
﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾.
مرد الأمر فى العقوبة والمثوبة – إذن – إلى مشيئة الله الحرة المطلقة، وعلى كل فمآل المؤمنين فى النهاية الجنة.
هذا رأى جمهورهم، ولكن قلة منهم رأيت أن مآلهم: إما رده إلى الله، الذى لايتحتم عليه شئ.
ترى من هذا: أن نشأة (المرجئة) كانت طبيعية، وأن أبحاثهم إنما دارت حول تحديد الإيمان، وحولت ما يترتب على هذا التحديد من خلود فى النار أو عدمه. وهذا فى الواقع هو الأساس الأصيل، وهذا هو الجوهر الأساسى لمذهب المرجئة، إنهم يجمعون عليه وكان من الممكن أن نكتفى بهذا ونعد المرجئة نزعة، نزعة إلى السلامة، ولكن المؤرخين اتفقوا على عدها فرقة، بل وقسموها إلى فرق. وكنا نحب ألاّ نجاريهم فى هذا، بيد أن جو التأريخ للفكر الإسلامى يجعلنا – مع هذا التنبيه – نذكرشيئا مما قاله المؤرخون، إننا نذكر آراء (فرقتين) من (فرقهم) بعد أن ذكرنا الأصل الذى يجمعهم.
ونتعمد ذكر رأى هاتين (الفرقتين) بالذات، لأن الأولى منهما وهى: (اليُونُسيَّة) ويعدها (الشهرستانى) من المرجئة الخالصة: ربما كانت السبب فى القولة الشائعة:
(لاتضر مع الإيمان معصية، كما لاتنفع مع الكفر طاعة).
وفى وهم «أبى البقاء»: (صاحب الكبيرة لا يعذب أصلا).
(الفرقة) الثانية: هى (فرقة) «أبى حنيفة، وأصحابه.

اليونسية:

(اليُونُسيَّة). هم أصحاب «يونس بن عون».
وقد رأى الإيمان إنما هو المعرفة بالله، والخضوع له، ويتمثل فى شيئين. أحدهما: ترك الإستكبار عليه. والثانى: المحبة له. فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن.
والمحبة لله والخضوع له عند «يونس» شأن كبير:

يجب أن يكون الخضوع لله على خلوص ويقين، وأن تكون المحبة له صافية، خالصة من كل شائبة، يجب أن يسيطر الخضوع والمحبة على القلب سيطرة تامة، ومن كان هذا شأنه لايتأتى أن تصدر عنه معصية، إنه – ولا مرية فى ذلك –: لا يمكن أن يتعمد المعصية، ومن الجائز أن تصدر عنه هفوة لا عن عمد. وهذه لاتضره، إنها لاتضره فى يقينه وإخلاصه، ولاتضره فى خضوعه ومحبته، ولاتضره فى صلته بالله، بسبب يقينه وخلاصه وخضوعه ومحبته وهو ولا شك تائب منها مستغفر.

والمؤمن إنما يدخل الجنة بإخلاصه ومحبته (لا بعمله وطاعته)[1].

على ضوء هذا يمكننا أن نفهم مايعزى إلى (المرجئة):

من أنه لا تضر مع الإيمان معصية، ويمكننا أيضاً أن نفهم قول «الشهرستانى» شارحاً رأى «يونس»:

من أن الطاعة ليست جزءاً من الإيمان، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان ولا يعذب على ذلك، إذا كان الإيمان خالصا، واليقين صادقا[2].

وبعد هذا الضوء الذى ألقيناه على (اليونسية) ترى البعد الشاسع بين مذهب (المرجئة) فى روحه، وجوهره، وقوله يرسلها «أبو البقاء» فى شرحه له وتفسيره.

ويقول «الشهرستانى» عن فرقة من (المرجئة):

(هى (الثوبانية): ومن العجب ! أنهم لم يجزموا القول بأن المؤمنين من أهل التوحيد يخرجون من النار لا محالة).

ولكل ما قدمنا ينبغى أن نأخذ كلام مؤرخى (الملل) بشئ من الحذر.

أبو حنيفة وأصحابه:

ويقول شيخ أهل السنة والجماعة «الإمام الأشعرى» فى كتابه: (مقالات الإسلاميين):

و(الفرقة التاسعة) من (المرجئة) .«أبو حنيفة» وأصحابه يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله، والإقرار بالله، والمعرفة بالرسول، والإقرار بما جاء من عند الله فى الجملة، دون التفسير ...

والإيمان لا يتبعض، ولايزيد، ولاينقص، ولايتفاضل الناس فيه.

فأما «غسان» وأكثر أصحاب «أبى حنيفة»:

(٣١) «الشهرستانى» . ص: ٣٦١ . ط بدران.

(٣٢) نفس المصدر.

فإنهم يحكون عن أسلافهم، أن الإيمان، هو الإقرار والمحبة لله، والتعظيم له، والهيبة منه، وترك الاستخفاف بحقه، وأنه لايزيد ولاينقص[1].

كلمة أخيرة:

إن فرقة (اليونسية) ، لاتمثل فى دقة مطلقة – فيما نرى – مذهب (الإرجاء) فى أساسه وجوهره، مجرداً عن الدخيل عليه.

أما صميم هذا المذهب فإنه يتمثل فى هذه الأبيات السهلة؛ التى قالها شارحا له الشاعر (المرجئ) . «ثابتُ قُطنة» . وقد اختصرناها من قصيدة له عن مذهب الإرجاء:

المسلمون على الإسلام كلهمو والمشركون استووا فى دينهم قِددا
ولا أرى أن ذنبا بالغ أحدا م الناس شركا إذا ما وحّدوا الصمدا
من يتق الله فى الدنيا فإن له أجر التقىّ إذا وفّى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شئ يكن رشدا
كل «الخوارج» مخط فى مقالته ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما «على» و«عثمان» فإنهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
الله يعلم ماذا يحضران به وكلُّ عبد سيلقى الله منفردا

وهو كمايرى القارئ لايكاد يختلف فى كثير أو قليل عن رأى أهل السنة، والله أعلم.

(١) مقالات الإسلاميين، ص: ٢٠٠ – ٢٠٢ . من جزء ١ ، ط النهضة المصرية.

الفصل السابع

بدء الاختلافات فى الأصول

١- بنو أمية ومذهب الجبر:

حينما استقر الأمر «لمعاوية»، بعد الاتفاق الذى تم بينه وبين «الحسن بن على»، رضى الله عنهما، أراد «معاوية»: أن يثبت فى أذهان الناس، أن إمرته على المسلمين، إنما كانت بقضاء الله وقدره؛ فأشاع الفكرة، وشجع مذهب الجبر، وأخذ هو وخلفاء بنى أمية من بعده يبثون الفكرة بمختلف الوسائل.

ومما يوضح ذلك مارواه البخارى فى صحيحه:

عن «وراد» مولى «المغيرة بن شعبة»، قال:

كتب «معاوية» إلى «المغيرة»: اكتب إلى ما سمعت النبى ﷺ يقول خلف الصلاة؟.

فأملى علىّ «المغيرة» قال:

سمعت النبى ﷺ يقول خلف الصلاة:

«لا إله إلا الله، وحده لاشريك له، اللهم لامانع لما أعطيت، ولا معطى لما منعت، ولاينفع ذا الجد منك الجد».

وقال «ابن جريج»: أخبرنى «عبده» أن «ورادا» أخبره بهذا، ثم وفدت بعدُ إلى «معاوية»، فسمعته يأمر الناس بذلك القول.

الباعث على القول بحرية الإرادة:

رأى - إذن - بنو أمية أن القول بالجبر: يبرر كل ما يأتون من مظالم، وعملوا على أن يسر الناسُ، كل ظلم بقضاء الله وقدره: فكان من الطبيعى، أن يكون لذلك رد فعل فى البيئة الإسلامية، وأن يوجد من ذوى الضمائر، من يعلن أن فكرة الجبر خطأ، وأن الإنسان حر مختار فيما يأتى، وفيما يدع.

يقول «الشيخ زاهد الكوثرى»، فى مقدمته لكتاب: «تبيين كذب المفترى».

وقد سمع هناك [فى البصرة] «معبد بن خالد الجهنى» من يتعلل فى المعصية بالقدر، فقام بالرد عليه: بنفى كون القدرسالباً للاختيار فى أفعال العباد.

وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف؛ فضاقت عبارته، وقال:

«لا قَدَرَ والأمْرُ أنفٌ»[1].

ويروى صاحب كتاب المعارف: أن «معبدا الجهنى» و«عطاءبن يسار» كانا يأتيان الحسن البصرى ويسألانه:

«يا أبا سعيد إن هؤلاءالملوك، يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال ... ويقولون: إنما تجرى أعمالنا على قدرالله.

ويرد عليها «الحسن»: «كذب أعداء الله».

أول من قال بالاختيار:

وكان «معبد بن عبدالله الجهنى» أول من قالوا بحرية الإرادة، وإثبات الاختيار:

روى «مسلم» فى صحيحه قال: حدثنى «أبو خيثمة زهير بن حرب» عن «يحيى» ابن يعْمر»، قال:

كان أول من قال فى القدر بالبصرة «معبد الجهنى»، فانطلقت أنا و«حميد ابن عبدالرحمن»، حاجين، أو معتمرين. فقلنا:

لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عمايقول هؤلاء فى القدر؟!

فوفق لنا «عبدالله بن عمر بن الخطاب» داخلا المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبى، أحدنا عن يمينه، والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبى سيكل الكلام إلى، فقلت:

«أنا عبدالرحمن»، إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرءون القرآن، ويتقفرون العلم، وذكر من شأنهم، وأنهم يزعمون ألا قدر، وأن الأمر أنف؟

قال: «فإذالقيت أولئك فأخبره بأنى برئ منهم، وأنهم برآء منى، والذى يحلف به عبدالله بن عمر، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه، ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر»[2].

و«معبد» هذا يقول عنه «الذهبى» فى ميزان الاعتدال:

«إنه تابعى صدوق».

إنه تابعى صدوق! ثم هو يرى الجور يملأ أقطارالبلاد، ويرى تبجح الجائرين وتعللهم بالقدر!! فكان لابد مما ليس منه بد، وثار (معبد) مع «ابن الأشعث»[3]، على بنى أمية فقتله «الحجاج» صبراً[4] سنة ٨٠هـ.

---

(١) ص ١١.

(٢) باب القدر من كتاب الإيمان: جزء ١ ص ١٥٠.

(٣) يقول «الدكتور طه حسين»، عن ثورة «أبى الأشعث» فى كتابه (الأدب الجاهلى): (ثم نحن نعلم أن حفيد «الأشعث بن قيس» وهو «عبدالرحمن محمد بن الأشعث» قد ثار بـ«الحجاج»، وخلع «عبدالملك» وعرض ملك «آل مروان» للزوال، وكان سبباً فى إراقة دماء المسلمين من أهل «العراق» و«الشام»، وكان الذين قتلوا فى حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف).

(٤) حبسه ومنع عنه الطعام والشراب حتى مات.

غيلان الدمشقى:

قتل «الحجاج» «معبداً»، لكن فكرته لم تمت، فقد أخذها عنه «غيلان الدمشقى» الذى يسميه «الشهرستانى»: «غيلان بن مروان الدمشقى»، وقد ترجم له «ابن المرتضى» وسماه «غيلان بن مسلم»، ووصفه بقوله: (واحد دهره فى: العلم، والزهد، والدعاء إلى الله، وتوحيده، وعدله) وعده من (المعتزلة) ومن طبقتهم الرابعة.

أما «ابن الخياط» فى كتابه (الأنتصار) فإنه يقول عنه:

وأما «غيلان» فكان يعتقد الأصول الخمسة، التى من اجتمعت فيه، فهو (معتزلى)؛ وهذه رسائله قد طبقت الأرض، وسواء أكان «غيلان» من «المعتزلة» أم لا، فقد أخذ بنشر مذهبه، وقد اشتهر:

١- بقوله بالقدر خيره وشره، من العبد[1].

٢- وفى (الإمامة): إنها تصلح فى غير (قريش). وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة، كان مستحقاً لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة[2].

٣- وفى الإيمان: إنه (المعرفة بالله الثانية)، (المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال)، والمحبة، والخضوع، والإقرار، بما جاء به الرسول ﷺ وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى. وذلك أن المعرفة الأولى عنده: اضطرار، فلذلك لم يجعلها من الإيمان[3]. ولرأيه هذا فى الإيمان عده «أبو الحسن الأشعرى» من (المرجئة).

ويرى «الشهرستانى» بحق أن «غيلان» قد جمع خصالا ثلاثة (القدر)، و(الإرجاء)، و(الخروج).

أخذ «غيلان» بنشر مذهبه فى عهد الخليفة الصالح «عمربن عبدالعزيز» (٩٩ - ١٠١هـ)، والروايات مضطربة فى موقف «عمر» منه، ولكن الثابت: أنه لم ينله بأذى، وكذلك الأمر فى موقف «يزيد بن عبدالملك» (١٠١ - ١٠٦هـ). فلما تولى «هشام بن عبدالملك» (١٠٦ - ١٢٦هـ) توجه «غيلان» إلى «أرمينيا»، فأرسل هشام فى (طلبه)، وقتله.

لم قتله هشام؟

تزعم بعض الروايات: أنه قتله من أجل الدين. ولكن «هشاماً» لم يكن أكثر تحمسا للدين، من «عمربن عبدالعزيز».

وقد قال «غيلان» بالقدر - فى عهد «عمر بن عبدالعزيز» - فلم يصب بأذى.

والواقع أن السرالحقيقى، يجب أن يلتمس فى رأى «غيلان» فى الإمامة، الذى يصفه «الشهرستانى» من أجله «بالخروج».

(١) الشهرستانى. ص ٢٦٧. ط بدران. (٢) ص: ٣٦٧.
(٣) مقالات الإسلاميين، ص: ٢٠٠. ط النهضة المصرية.

ويجب أن يلتمس فيما اشتهر به «غيلان» من تشنيعه على بنى أميه، لظلمهم وجورهم. ثم لأنه داعية مفوه إلى القول (بالاختيار)، ونفى (الجبر): الجبر الذى يدعو إليه بنو أمية، تبريراً لظلمهم وجورهم.

٢- القول بالجبر:

ولكن القول (بالاختيار) يبدو - فى أذهان بعض الناس - وكأنه ينتقص من السيطرة المطلقة الإلهية، أو كأنه يتنافى مع الخضوع المطلق لسلطانها! وفى الناس من ملكته فكرة الإلهية عليهم جميع أقطارهم، فلما رأوا المغالاة فى القول (بالاختيار)، ثارت ثائرتهم فنادوا (بالجبر)، ودعوا إليه.

نادوا به ودعوا إليه، لا لأنه يوافق هوى بنى أمية، وينال استحسانهم وتشجيعهم، وإنما لأنهم رأوا أن ذلك هو الحق الذى لا مرية فيه.

وقد حمل علم الدعوة «الجعد بن درهم» و«جهم بن صفوان».

وقد كان لهما بجوار رأيهما فى (القدر) آراء أخرى فى الإيمان، وفى الصفات، وفى غير ذلك مما سنتحدث عنه إن شاءالله تعالى.

ولكننا نعجل فنقول:

إن رأيهما كان متحداً فى جميع المسائل، والمؤرخون يذكرون: أن «جهماً» أخذ آراءه عن «جعد» حينما تلاقيا فى (الكوفة)؛ ولكنهم يتحدثون عن «جهم» فى قليل من الاستفاضة، بينما هم لايكادون يتحدثون عن «الجعد بن درهم».

ولذلك سنتحدث عن آراء «جهم» مكتفين بها عن آراء «جعد»، معتقدين: أنها تصور رأيهما معاً فى الأصول.

الجعد بن درهم:

ولقد كان «الجعد» - فيما يبدو - : شخصية لها وزنها، إذ إنه اختير مؤدباً، ومربياً لـ «مروان بن محمد» أحد أمراء بنى أمية وآخر خلفائهم.

ويظهر أنه كان من قوة الشخصية، بحيث طبع «مروان بن محمد» بطابعه، حتى لقب بـ «مروان الجعدى».

كان مولى لبنى «الحكم»، وكان يقطن (دمشق)، وأخذ ينشر رأيه فطلب فى (دمشق) فهرب منها، ثم نزل (الكوفة)، وفى (الكوفة) أخذ ينشر رأيه، ولكن والى الكوفة: «خالد بن عبدالله القسرى» تلقى الأمر من «هشام بن عبدالملك» الخليفة المروانى بقتل «الجعد»، فحبسه «خالد»، وإذا بكتاب آخر من «هشام» يأتى بقتله، وصادف ذلك أيام (عيد الأضحى)، فلما

صلى «خالد» العيد، وخطب، قال فى آخر خطبته انصرفوا، وضحوا بضحاياكم، تقبل الله منا ومنكم، فإنى أريد اليوم أن أضحى بـ«الجعد بن درهم». فإنه يقول:

«ما كلم الله موسى تكليماً، ولا اتخذ الله «إبراهيم» «خليلاً».

تعالى الله عما يقول علوا كبيراً. ثم نزل وحز رأسه بالسكين بيده.

ونريد أن نتساءل: أحقيقة قتل «الجعد» من أجل عقيدته؟.

لقد كان يقول بالجبر، وفى ذلك خير شفيع له عند (بنى أمية)، ولكنه كان أستاذاً لـ«مروان بن محمد». فهل اقتصر على الثقافة والدين فحسب؟، ألم يتدخل فى السياسة؟، ألم يوح لـ«مروان» وأولياء «مروان» باتجاه معين؟.

ولِمَ يريد الكثيرون أن يشنعوا على «مروان» فيطبعونه بـ«مروان الجعدى»، ويشيعون ذلك فى كل ناد، حتى يلتصق «الجعد» بـ«مروان»؟. أليس للسياسة دخل فى هذا؟

إننا حقاً لنشك فى أن الحامل لـ«هشام» على قتل «جعد» كان هو العقيدة، ويغلب على الظن أن الحامل على ذلك، إنما كان هو السياسة، قاتلها الله.

جهم بن صفوان:

أما «جهم بن صفوان» فقد كان منبته (فارس)، والمؤرخون ينسبونه تارة إلى (سمرقند)، وتارة إلى (ترمذ)، وقد ظهر على كل حال أول ماظهر، فى (ترمذ).

ومذهبه يعتبر رد فعل لمذهبين، بدأت بذورهما تتغلغل فى الدولة الإسلامية إذ ذاك.

أحدهما: مذهب (الاختيار)، الذى كان يدعو إليه «غيلان الدمشقى» فقال «جهم»: بالجبر.

وثانيهما: إثبات «مقاتل بن سليمان» للصفات، إثباتا يجعله فى زمرة (المشبهة) فقال «جهم» بنفى الصفات.

ويروى عن «أبى حنيفة»، أنه قال:

أفرط «جهم» فى نفى (التشبيه) حتى قال: إنه، تعالى، «ليس بشئ»، وأفرط «مقاتل» فى معنى (الإثبات)، حتى جعله مثل خلقه، أهـ.

ويمكن أن يقال – على هذا النمط –: إن «غيلان» أفرط فى إثبات (الاختيار)، فأفرط «جهم» فى إثبات الجبر.

أخذ «جهم» يدعو إلى مذهبه فى طمأنينة تامة، واشتهر أمره، فأرسل إليه «واصل بن عطاء» بعض لمباحثته ومجادلته.

ومع ما فى آرائه من خطورة: فقد تركه (بنو أمية) هادئاً، وغضوا الطرف عنه، فأخذ يعمل جهده، باثا دعوته، ومجادلا (للمشبهة)، ومجادلا (للاختياريين)، بل ومجادلا (للسُّمنية) أتباع أحد المذاهب الهندية.

روى الإمام «أحمد»، رضى الله عنه، أن «الجهم» لقى بعض (السُّمنيَّة) فقالوا له: نكلمك، فإن ظهرت حجتنا عليك، دخلت فى ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا، دخلنا فى دينك؟

فوافق على ما قالوا، فبدءوا يسألون:

ألست تزعم أن لك إلهاً؟.

قال: بلى.

فقالوا له:

فهل رأيت إلهك؟

قال: لا.

قالوا: هل سمعت كلامه؟

قال: لا.

قالوا: أشممت له رائحة؟

قال: لا.

قالوا: هل وجدت له حِساً؟

قال: لا.

قالوا: فوجدت له مجساً؟

قال: لا.

قالوا: فما يدريك أنه إله؟

فقال لهم «جهم» ألستم تزعمون: أن فيكم روحاً؟

قالوا: بلى.

فقال لهم: هل رأيتم روحكم؟

قالوا: لا.

قال لهم: سمعتم كلامه؟

قالوا: لا.

قال: فهل وجدتم له حِساً، أو مَجسا؟

قالوا: لا.

قال: فكذلك الله، لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون فى مكان دون مكان. أهـ.

وكان من الممكن أن يستمر «جهم» فى هدوئه، وطمأنينته، وجدله هذا النظرى، ولكنه تدخل فى السياسة، فحمل السيف: وخرج مع «الحارث بن سريج» على خلفاء (بنى أمية)، ودارت رحى الحرب، فكانت منيته (بمرو) سنة ١٢٨هـ.

أما آراؤه: فقد شوهها كثير ممن كتبوا عنه، واقتضبوها اقتضاباً أخلّ بقيمتها، إذ بتروها عن أسبابها، ودواعيها، وأدلتها، ومن أجل ذلك كان حكم «الخلف» عليه قاسياً.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا المذهب لم يكتب له الانتشار؛ والسبب فى ذلك؟ هو ما قلناه سابقاً: من أن هذا المذهب يعتبر شذوذاً فى الرأى، ونشازاً فى التفكير.

ذلك أنه: ليس بعقلى؛ لأنه يقول بالجبر، وليس بنصى، لأنه يقول بالتعطيل، وهو لذلك لا يرضى فريقى الأمة: النصيين، والعقليين.

آراؤه:

١ – يرى «جهم» إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع، فالعقل يمكنه أن يعرف الخير والشر، ويمكنه أن يصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة، والبعث. ويجب على الإنسان أن يعمل بهدى العقل فى ذلك، إذا لم يكن هناك وحى إلهى.

٢ – والإيمان هو المعرفة التصديقية فحسب، ولذلك لا ينقسم إلى عقد، وقول، وعمل، ولا يتفاضل أهله فيه: إذ إنه معرفة، والمعارف لا تتفاضل[1].

٣ – ومن أشهر آرائه: أنه لا يصف الله بوصف يجوز إطلاقه على خلقه، لأن ذلك يقتضى تشبيه، فلا يوصف الله بأنه شئ، أوحى، أو عالم، أو مريد، لأن الإنسان يوصف بأنه شئ، وحىّ، وعالم، ومريد. ولكنه يصف الله: بأنه قادر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحيى، ومميت: إذ إن هذه الأوصاف مختصة[2] به وحده.

ويترتب على قوله هذا، قوله بنفى الرؤية، وإثبات خلق الكلام، والقرآن على ذلك مخلوق.

ورداً على هذا يقول بحق الشيخ «زاهد الكوثرى»:

لم يفرق «جهم» بين الاشتراك فى الاسم، والاشتراك فى المعنى، والممنوع: هو الثانى دون الأول، بشرط كونه وارداً فى الشرع: لأن العلم مثلا مما ورد وصف الخالق به، والمخلوق، مع أنه ليس بمشترك بينهما فى المعنى، لأن علم الله حضورى، وعلم المخلوق حصولى، وكذلك بقية الصفات[3] أهـ.

٤ – وأشهر آرائه: قوله بالجبر، إنه من (الجبرية الخالصة) على حد تعبير «الشهرستانى».

إن الإنسان– فى رأيه– لا يقدر على شئ؛ ولا يوصف بالاستطاعة؛ وإنما هو مجبور فى أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر،

(١) الشهرستانى، ص:١٣٧، ط بدران.
(٢) الفرق بين الفرق . للبغدادى، ص: ١٩٩.
(٣) مقدمة تبيين كذب المفترى، ص: ١٢.

وطلعت الشمس وغربت، وغامت السماء، وأمطرت، واهتزت الأرض، وأنبتت.. إلى غير ذلك[1]. إلا أن الله خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل، واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولا كان به طويلا، ولوناً كان به متلونا[2].

٥ – وكان «جهم» ينتحل الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر[3].

٦ – ويحكى عن «جهم»: أنه قال بفناء الجنة والنار، ويختلفون فى تعليله لذلك:

فيرى «الشهرستانى» أن تعليله إنما هو استحالة تصور حركات لا تتناهى آخراً، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا.

ولكننا نرى أن هذا التعليل أشبه بكلام «أبى الهزيل العلاف» منه بكلام «جهم».

ويقول «الأشعرى»: عن تعليل «جهم» لذلك:

(حتى يكون الله آخراً لا شئ معه، كما كان أولا لا شئ معه)[4].

ويقول صاحب الفرق بين الفرق:

(إن «جهماً»: وإن قال بفنائهما فقد قال: بأن الله– عز وجل– قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالها).

ما هو رأى «جهم» بالضبط فى أمر الجنة والنار؟..

ذلك ما لا نتبينه فى وضوح لا لبس فيه!.. وكنا قد أردنا أن نضرب عن ذكره صفحاً، ولكنه– على مافيه من غموض غامض– مذكور فى كثير من الكتب.

ومع ذلك فإننا نتفق كل الاتفاق مع الشيخ «زاهد الكوثرى» فى قوله عن «جهم»:

وتنسب «لجهم» آراء، وليس له فرقة تنتمى إليه بعده، ونسبة غالب ما نسب إليه: من قبيل النبز بالألقاب، تهويلا لسوء سمعة الرجل بين الفرق، وآراؤه توزعت بينهم بعد تمحيصها على حسب أنظارهم، لا على ما ارتآه «جهم» شأن كل رأى يشيع فى الناس[5].

على أن مقاومة هذه الحركة الفكرية الدينية كانت عنيفة؛ وقد نهض كثير من العلماء– كما يقول الدكتور «أحمد أمين»– لمقاومة هذه الحركة، ونشطوا للرد على الجهمية، نشاطاً عظيماً، ولعل أهم ما حملهم على الرد مسألتان:

مسألة الجبر، لأنها تدعو إلى التعطيل، وترك العمل، والركون إلى القدر.

ومسألة المغالاة فى تأويل الآيات، التى تثبت لله صفات. وفى هذا التأويل خطر على القرآن وتفهم معانيه[6].

(١) «الشهرستانى»، ص: ١٢٦، ط بدران.
(٢) مقالات الإسلاميين «لأبى الحسن الأشعرى» جـ١، ص:٣١٢، ط النهضة المصرية.
(٣) مقالات الإسلاميين، «لأبى الحسن الأشعرى»، ص:٣١٢.
(٤) مقالات الإسلاميين، ص:٢٢٤.
(٥) مقدمة تبيين كذب المفترى، ص:١٢.
(٦) فجر الإسلام للدكتور «أحمد أمين».

تعقيب:

رأى (بنو أمية) أن القول بالجبر يوطد مركزهم، ويوجه الأذهان نحو تبرير مظالمهم، بنسبتها إلى قضاء الله وقدره، فكان من الطبيعى أن يعلوا جهدهم على نشر هذه الفكرة.

وثارت بعض الضمائر ضد الظلم، وضد الجور والعسف، فنادوا بالاختيار، وحرية الإرادة.

وتلمس هؤلاء، وأولئك، ما يسند رأيهم من نص قرآنى، أو حديث نبوى.

وغالى القائلون بحرية الإرادة، فكان لموقفهم رد فعل، فرأى قوم: أنهم يحدون من شأن الألوهية فأخذوا- مخلصين- ينادون بالجبر.

يقول الشيخ «زاهد الكوثرى»:

(ولما بدأ يذيع رأى «معبد» أخذ فى الرد عليهم «جهم بن صفوان» بخراسان فوقع فى الجبر؛ ونشأ عنه مذهب الجبرية).

كل هذه المواقف كانت طبيعية، لا شأن للأثر الأجنبى، أو الدخيل فيها، ولكن التعصب المذهبى، أخذ يملى على أصحابه: ما شاءت الظنون، وما شاءت الأهواء تشويها، أو انتقاصاً لهذه الآراء التى ظهرت ظهوراً طبيعياً.

ولذلك يجب ألا نعير أيه أهمية: لما يذكره «ابن نباتة» مثلا فى (سرح العيون)، أو «المقريزى» فى (خططه) عن أصل مذهب (الجبر) أو أصل مذهب (الاختيار) فلسنا- والحق يقال- بحاجة إلى «سوسن» نصرانى. أو إلى «طالوت» يهودى؛ على أن يكون أصلا لهذه المذاهب فى الإسلام.

ولسنا كذلك بحاجة إلى قرائين: (يهود نصيبين). أو ربانيين: (يهود عقليين)، لتفسير نشأة الجبر أو الاختيار فى الإسلام: إذ إن نشأتها الطبيعية لا لبس فيها ولا إيهام، والله أعلم.

٣ - الحسن البصرى:

... (كثيرون هم الذين عرفوا بالتقوى والورع والعلم، أيام الدولة الأموية، ولكن قل أن تجد فيهم، من أحرز مكانة «الحسن البصرى»، أو ترك فى النفوس أثراً عميقاً، بعيد الحدود، كالذى تركه «الحسن».

وقد يكون لعلمه وزهده وقدرته البيانية. دخل كبير فى ذلك؛ ولكن هذه الملكات جميعاً، ليست إلا مظاهر من شخصيته المحبوبة، المحترمة، المهيبة- التى كادت تبرأ فى جوهرها- من النفاق فى القول والعمل، وتسلم من التناقض الصريح بين ما تريده وما تجده.

وقد كان الواقع العملى فى الحياة يومئذ: يفرض على الناس- كما يفرض عليهم فى كل زمان- أن يعملوا بغير ما يقولون، وأن يخفوا غير ما يظهرون وأن يسكتوا حين يكون الكلام واجباً.

وفى ذلك الجو الذى تمثله تذبذبات القراء حين كانت تجرهم مغريات المال والجاه، أو تنزلهم من صوامعهم المثالية، ضروريات الحياة، وقف «الحسن» يجاهد نفسه، ويروضها على

عبادة المثل الأعلى، رياضة نبى نذير، قد أصلح نفسه، وعرضها على الناس، ليثبت لهم أن بلوغ الغاية أمر غير مستحيل[١].

وصف درسه:

قال «أبو حيان التوحيدى» فى وصفه لدرس «الحسن البصرى»، نقلا عن «قرة الحرانى»:

ويجمع مجلسه ضروباً من الناس، وأصناف اللباس، لما يوسعه من بيانه، ويفيض عليهم بأفنانه:

هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يتبعه فى كلامه، وهذا يجرد له المقالة، وهذا يحكى له الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة؛ وهو فى جميع هذا: كالبحر العجاج تدفقاً... يجلس تحت كرسيه «قتادة» صاحب التفسير، و«عمرو»، و«واصل» صاحبا الكلام، و«ابن أبى اسحق» صاحب النحو: و«فرقد السنجى» صاحب الرقائق، وأشباه هؤلاء[٢] ونظراؤهم.

موقف الحسن من الجبر والاختيار:

والروايات عن «الحسن» فى مسألة (الجبر والاختيار) متضاربة، وقد حاول أصحاب كل رأى جرّه إلى رأيهم:

«فابن المرتضى» مثلا فى كتابه: (المنية والأمل) يعد «الحسن البصرى» من (المعتزلة) فى الطبقة الثالثة، ويروى له رسالة بعث بها إلى «الحجاج» تثبت أنه يقول (بالاختيار).

بينما يرى «الشهرستانى» أن هذه الرسالة: ليست «للحسن» ولعلها كانت لـ«واصل بن عطاء» فما كان «الحسن» ممن يخالف السلف، فى أن القدر خيره وشرّه من الله تعالى، وأن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم.

وقد سبق أن بينا أن رأى السلف، إنما هو الاستسلام لله، وقد كان «الحسن البصرى» يثور فى وجه من يتعللون، لإتيانهم المعاصى، بالقول (بالقضاء والقدر). وكان «الحسن» يثور أيضاً، حينما يرى المغالاة فى إثبات مشيئة إنسانية حرة مطلقة الحرية، بجوار مشيئة الله.

فقد كانت عظمة الله تسيطر على نفسه، سيطرة لا حد لها: ومن هنا اختلف النقل عنه، وأرادت كل فرقة أن تَشْرُفَ بالانتساب إليه، وتقوى برأيه.

ولكن اختلاف الروايات عنه: لا يمكن أن يفسر، فيما نعتقد، إلا بالاستسلام التام لله تعالى.

والله أعلم، وبالله التوفيق.

﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾.

(١) «الحسن البصرى»: لإحسان عباس، ص٣. (٢) من كتاب المقابسات.

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثانى

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

الفصل الثامن

الفلسفة

معناها.. وصلتها بالتصوف وأصول الفقه

١ - المعنى العادى لكلمة فلسفة:

تحدثنا، فى القسم الأول من هذا الكتاب، عن الصلة بين علم الكلام، والفلسفة.

ووعدنا بأن نتحدث في هذا القسم، عن الصلة بين الفلسفة، والتصوف، وبين الفلسفة وأصول الفقه.

هل بين الفلسفة والتصوف من صلة؟ هل التصوف جزء من الفلسفة؟ أم أن بينهما تنافرا وتباينا؟

إننا، لأجل أن نصل إلى نتيجة- إذا لم تكن يقينية فهى على الأقل راجحه- لابد لنا من تحديد كلمة: «فلسفة».

وقد استفاض البحث، فى معنى هذه الكلمة، منذ آماد طويلة، بين المتصلين بالمباحث النظرية، وقد تحدث عنه فلاسفة الإسلام غير مرة.

يقول الفارابى: إن:

اسم: «الفلسفة» يونانى، وهو دخيل فى العربية، وهو، على مذهب لسانهم: «فيلاسوفيا»، ومعناه: إيثار الحكمة، وهو فى لسانهم، مركب من «فيلا» و«سوفيا». و«فيلا»: الإيثار، و«سوفيا» الحكمة.

والفيلسوف مشتق من، «الفلسفة»، وهو، على مذهب لسانهم، فيلوسوفوس، فإن هذا التغيير: وهو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه «المؤثر للحكمة».

والمؤثر للحكمة عندهم: هو الذى يجعل الوكد من حياته، وغرضه من عمره، «الحكمة»(1).

يقول الفارابى: إن الفلسفة: إيثار الحكمة.

(1) ابن أبى أصيبعة جـ٢ ص١٣٤.

ولكن، ما هى هذه الحكمة؟

إن ابن سينا يعطينا شيئاً من التفصيل لمعنى كلمة: الحكمة، فى سعتها وعمومها، إنه يقول فى «رسالة الطبيعيات»:

الحكمة: استكمال النفس الإنسانية، بتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية، والعملية، على قدر الطاقة الإنسانية.

فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها، وليس لنا أن نعمل بها، تسمى: «حكمة نظرية».

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية، التى لنا أن نعلمها، ونعمل بها، تسمى: «حكمة عملية».

وكل واحدة من هاتين الحكمتين: تنحصر فى أقسام ثلاثة.

فأقسام الحكمة العملية:

حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية.

ومبدأ هذه الثلاثة: مستفاد من جهة الشريعة الإلهية. وكمالات حدودها تستبين بها، وتتصرف فيها، بعد ذلك، القوة النظرية من البشر، بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات.

فالحكمة المدنية، فائدتها:

أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة، التى تقع فيما بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان.

والحكمة المنزلية: فائدتها:

أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد، لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية، تتم بين زوج وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد.

وأما الحكمة الخلقية، ففائدتها:

أن تعلم الفضائل، وكيفية اقتنائها، لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل، وكيفية توقيها، لتطهر عنها النفس.

أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة:

حكمة تتعلق بما فى الحركة، والتغير، من حيث هو فى الحركة والتغير، وتسمى: «حكمة طبيعية».

وحكمة تتعلق بما من شأنه: أن يجرده الذهن عن التغير، وإن كان وجوده مخالطاً للتغيير، وتسمى: «حكمة رياضية».

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير. فلا يخالطها أصلا، وإن خالطها فبالعرض. لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود إليها، وهى: الفلسفة الأولى. والفلسفة الإلهية جزء منها. وهى معرفة الربوبية.

ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجة، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل مع ذلك بإحداهما: فقد أوتى خيراً كثيراً، أهـ.

٢ - عدم دقة المعنى العادى:

هذا المعنى العام الذى ذكره ابن سينا، والذى يشتمل على الرياضيات، والطبيعيات، والإلهيات، كما يشتمل على السياسة، والأخلاق: هو المعنى العادى، الذى يحلو لمؤرخى الفلسفة اليونانية، أو الإسلامية، أن يذكروه فى مبتدأ كتبهم، عند تقسيمهم للفلسفة.

وبعض المؤرخين يضيف إلى ذلك، المنطق أيضاً.

وبعضهم يجعله مقدمة، أو مدخلا، هو من الضرورة، بحيث لا تنفك الفلسفة عنه.

وبعض الناس، يصل به الأمر إلى إدخال الكيميا، والفلك، والطب، فى الفلسفة كأجزاء لها.

وينتهى أمر التعميم إلى حده الأخير، فيقولون:

إن الفلسفة هى: «مجموعة المعلومات فى عصر من العصور».

والفيلسوف، على رأيهم، إذن هو: من أحاط بمعارف عصره.

ولكننا نرى أن كل ذلك: بعيد عن الدقة الدقيقة، وبعيد عن التمحيص العميق.

«فسقراط»: كان فيلسوفاً باعتراف الجميع، ومع ذلك، لم يكن يتجه فى بحثه إلى الطبيعيات، أو إلى غيرها من علوم الكون المادية. مما يعدونه: أقساماً للفلسفة.

إنه فيلسوف، ما فى ذلك شك، ولكنه اقتصر، أوكاد، على الناحية الأخلاقية، وعلى ما يوطد دعائمها مما وراء الطبيعة.

«إن المعرفة الشاملة التامة– فيما يرى «سقراط»– ليست فى متناولنا، غير أن هناك نوعاً من المعرفة، فى مقدورنا الوقوف عليه، أعنى، معرفة المدركات الكلية، التى إذا حددت وعرفت، كانت نبراساً نوجه حياتنا على ضوئه.

كان «سقراط»– فيما يروى «أكزنوفون»– يبحث فيما هو فى متناول الإنسان. لا يحيد عن ذلك ولا يتغير.

فبحث فى الصالح والطالح، فى الشرف والوضاعة، فى العدل والظلم، فى الحكمة والجنون، فى سمو النفس وصغرها، فى الدولة ورجل الدولة، فى الحكومة وتوجيهها.

وبالاختصار: كان يبحث، فى كل ما يكوّن الرجل الصالح الشريف، وفى كل ما بدونه لا يستحق الإنسان إلا اسم العبد الرقيق[(١)].

ورأى «سقراط»: أن الميتافيزيقيين أخذوا فى عمل مستحيل، فضلا عن أنه رجس وعبث.

«ابتعدَ عن أن يبحث فى العالم بأجمعه، كما كان يفعل الكثيرون.

وابتعدَ عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون: أصل العالم، والعلل الضرورية التى أوجدت الأجسام السماوية.

بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون فى ذلك، ويسأل نفسه:

أيبحثون فى ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الإنسانية؟ أم أنهم يرون من الحكمة: أن ينصرفوا عما هو فى متناول الإنسان ليتعمقوا فى مساتير الألهة[(٢)]».

أما «أفلاطون»: فقد انتهت به الحياة قبل أن يخترع «أرسطو» المنطق، كما أن «سقراط» من قبله، انتهت حياته قبل اختراع المنطق الأرسطى.

كلاهما إذن: لم يكن يعرف المنطق، ومع ذلك فقد كان كل منهما فيلسوفاً.

وقد وجد فى القديم، كما وجد فى العصر الحديث، كثير من الشخصيات النابهة، التى تحيط بكثير من العلوم، والتى تبتدع فيها وتخترع، ومع ذلك، فلا يطلق على شخصيته منهم: اسم فيلسوف.

والتفرقة بين العالم والفيلسوف: كانت موجودة، منذ ابتداء الفلسفة اليونانية، كما أنها كانت موجودة من قبل ذلك، كما هى موجودة الآن.

كل ذلك يدعونا إلى التساؤل من جديد، عن معنى الفلسفة، وعن معنى الحكمة.

٣ - المعانى المتداولة لكلمة حكمة:

وقد وردت كلمة: «الحكمة» كثيراً فى اللغة العربية: فى الشعر، وفى القرآن الكريم، وفى الأحاديث النبوية.

وهى تطلق عند علماء الإسلام، وفى اللغة العربية على معان عدة؛ بلغ بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشرين رأياً، منها:

الإصابة فى القول والعمل، ومنها: الفهم، ومنها: الكتابة، ومنها: إصلاح الدين وإصلاح الدنيا.

(١) و(٢) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة.

ويذكر صاحب البحر المحيط: أن معانى الكلمة قريب بعضها من بعض، ما عدا قول «السُّدى».

أما قول «السدى» فى تفسير الحكمة فهو:

أنها: النبوة، ولكن «السدى»، لا يستقل بهذا الرأى، فقد قاله «ابن عباس»، فيما رواه عنه «أبو صالح».

وقريب منه ما قيل فى معنى الحكمة، من أنها: العلم اللدنى، أو من أنها: تجريد السر لورود الإلهام.

والواقع أن معانى هذه الكلمة: تنقسم طبيعياً إلى قسمين:

أحدهما: ما يبدو فى السلوك الخارجى: من سداد فى الرأى، واتزان فى التفكير. واتجاه فى السلوك إلى الطريق الأقوم.

والثانى: هو الناحية الإشراقية الإلهامية. وهى ناحية باطنية، يعلمها صاحبها، ويلقنها من يصطفيهم من خاصة صحبه أو تلاميذه.

وهذان المعنيان. لا يتعارضان، وإنما يوجدان، أحياناً، فى انسجام وتناغم. وأحيانا يوجد المعنى الأول فقط.

ومما لا شك فيه: أنه لا يوجد المعنى الثانى بدون المعنى الأول:

فالشخص الملهم: مسدد الرأى، متزن التفكير، إنه «حكيم» باطنياً وظاهرياً.

وبهذين المعنيين فسر علماء الإسلام معنى كلمة: «حكمة» فى عدة آيات من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى، فيما يتعلق بداود، عليه السلام:

﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾(1).

وقوله تعالى:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾(2).

٤ - المعنى الفلسفى لكلمة «حكمة»:

ومع كل ذلك... فإن الرأى الذى نراه، هو ما قال به «عطاء»: من أن الحكمة هى: المعرفة بالله.

والواقع «أن المعرفة بالله تعالى، لا تتأتى ولا تكتمل إلا بالفضيلة، وعلى ذلك:

فالحكمة: ينتهى معناها، فى رأينا، إلى كلّ متكون من جزأين: أحدهما المعرفة بالله.

(1) سورة البقرة: ٢٥١. (2) سورة البقرة: ٢٦٩.

وثانيهما المعرفة بالخير والعمل به. أو- بعبارة أدق- هى وحدة عبارة عن المعرفة بالله، التى تتضمن المعرفة بالخير والعمل به.

٥ - دعائم المعنى الفلسفى لكلمة «حكمة»:

أما ما يدعونا إلى هذا الرأى، فهو أن جميع الفلاسفة على بكرة أبيهم، تشتمل مذاهبهم على البحث عن الألوهية، والبحث عن الخير.

أما ما عدا ذلك من أبحاث، فقد يكون وقد لا يكون.

«وسقراط»- برغم توجيه همه الأكبر، إلى البحث عن الفضيلة، وعن الخير- فإنه بحث أيضاً: عن الإلوهية واقتصر على ذلك.

«وافلاطون»: كان مركز الدائرة فى أبحاثه «هو الخير»، سواء عبر به عن الله، أو عبر به عن الفضيلة.

أما الفلاسفة المحدثون: فتكاد أبحاثهم تقتصر على ماوراء الطبيعة، وعلى الأخلاق.

وكلمة: «الفلسفة الأولى» كانت تطلق عند اليونان، وعند فلاسفة الإسلام على: «الإلهيات».

ثم إن القدماء، والإسلاميين: كانوا يطلقون على كل فيلسوف عدة أوصاف.

فيقولون عن «الكندى» مثلا: كان طبيباً، ومهندساً، وفلكياً، ورياضياً وفيلسوفاً.

ويعنون باستمرار بكلمة «فيلسوف» شيئاً آخر غير الباحث فى الرياضة وفى الفلك؛ وفى الهندسة. إنهم كانوا يعنون بكلمة «فيلسوف» الباحث فى الأخلاق، وعلى الخصوص الباحث فى الإلهيات.

الحكمة إذن: المعرفة بالله، وطريقها الفلسفة.

فالفلسفة. إذن: إيثار الحكمة، أو حب الحكمة، أى: الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله!!

والفيلسوف: «هو- على حد تعبير «الفارابى»-»: الذى يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره: «الحكمة». أى المعرفة بالله، التى تتضمن المعرفة بالخير.

٦ - هل الفلسفة بحث عقلى فحسب؟

ونعود فنتساءل:

ما الطريق إلى معرفة الله؟

وبتعبير آخر:

ما الطريق إلى الحكمة؟

إنه الفلسفة!

ولكن، هل الفلسفة: نمط واحد؟

هل هى: طريق مفرد؟

يرى بعض المفكرين: أن العقل: هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحكمة.

ويقول «ابن سينا»: إنه:

«منصرف: على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجة».

ولكن «ابن سينا» الذى ذكر: أن الوسيلة، هى العقل، انتهى به الأمر إلى رأى آخر، ذكره- فى تفصيل- فى كتابه الذى كان يعتز به كثيراً، وهو كتاب: «الإشارات».

يقول: «ابن سينا» متحدثاً عن العارف:

«ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما؛ عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق: لذيذة، كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه.

ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض.

ثم إنه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس، فيذكر من أمره أمراً، فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحق فى كل شئ.

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينه: فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له معارفة مستقرة: كأنها صحبة مستمرة....».

إلى ما وصفة- على حد تعبير «ابن طفيل»- من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل، بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق.

وحينئذ تدر عليه اللذات العلا، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق، ويكون له فى هذه المرتبة نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه، وهو، بعد: متردد.

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظه، وهناك يحق الوصول،أهـ.

وهناك، إذن- فى رأى «ابن سينا»- طريقان: طريق العقل، وطريق الارتياض

فالفلسفة إذن- وهى تحضير للحكمة-: إما أن تكون ارتياضاً، وإما أن تكون بحثاً عقلياً.

هل يستقل «ابن سينا» بهذا الرأى فى العالم الإسلامى؟

إن كل باحث فى الفلسفة الإسلامية: يعرف أن هذا: هو رأى «الفارابى» من قبله، ورأى «ابن طفيل» من بعده.

وتوضيحاً لرأى «ابن طفيل»، نقول: إنه يرى:

أن هناك رتبة من المعرفة ينتهى إليها بطريق العلم النظرى، والبحث الفكرى، وهذه الرتبة تعتبر طوراً من أطوار «حىّ بن يقظان».

فإنه بعد أن شب وترعرع، وبلغ دور التمييز، وانتهى إلى مرحلة التعقل، والاستدلال، والبرهان، أدرك، بطريق النظر، حقيقة الجسم، وأنه متناه، وأدرك أبدية العالم، وحصلت عنده فكرة نظرية عما وراء الطبيعة؛ واستقام له الحق، بطريق البحث والنظر.

فلما انتهى من هذه المرحلة، بدأ فى المرحلة الثانية.

مرحلة الوصول إلى الحكمة بطريق الرياضة:

وكان مما يقوم به من الارتياض:

أنه كان يلازم الفكرة فى الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات، ويغمض عينيه ويسد أذنيه، ويضرب جهده، عن تتبع الخيال، ويروم، بمبلغ طاقته، ألا يفكر فى شئ سواه، ولا يشرك به أحداً.

ويستعين على ذلك: بالاستدارة على نفسه، وبالاستحثاث فيها، فكان إذا اشتد فى الاستدارة. غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال، وسائر القوى التى تحتاج إلى الآلات الجسمانية، وقوِى فعل ذاته، التى هى بريئة من الجسم.

فكانت، فى بعض الأوقات، فكرته قد تخلص عن الشوب، ويشاهد بها الموجود، الواجب الوجود.

ثم تكر عليه القوى الجسمانية، فتفسد عليه حاله، وترده إلى أسفل السافلين، فيعود من ذى قبل.

فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه، تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة[1]، ثم انتقل إلى شأنه.

ثم رأى أن الحركة من أخص صفات الأجسام، وكان يريد طرح أوصاف الجسمية عن ذاته، فأخذ يقتصر على السكون فى مغارته مطرقاً، غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات، والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة فى الوجود، الواجب الوجود وحده دون شركة.

---

(١) يشترط «ابن طفيل» فى الغذاء أن يكون المقدار بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها. وإذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التى تجب عليه وعندئذ يتناول منه حاجته.

«انظر كتابنا: فلسفة «ابن طفيل» ورسالته: «حى بن يقظان» ص٢٢٠ . ط مكتبة الأنجلو المصرية.

فمتى سنح لخياله سانح سواه، طرده عن خياله جهده، ودافعه، وراض نفسه على ذلك، وذهب فيه مدة طويلة، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك.

وفي خلال شدة مجاهدته هذه: ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق، الواجب الوجود، فكان يسوءه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة.

ومازال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره، السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية، والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباءً منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق، الموجود الثابت الوجود؛ وهو يقول بقوله، الذي ليس معنى زائداً على ذاته.

﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[1]

ففهم كلامه، وسمع نداءه، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم.

واستغرق في حالته هذه، وشاهد مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر..[2].

٧ - الفلسفة بحث وارتياض:

على أنه من المعروف- كما يقول صاحب كتاب: «مفتاح السعادة»-: إن «أفلاطون» الحكيم: كان يعلم بعضاً من تلامذته بطريق التصفية، وإعمال الفكر الدائم في جناب القدس، وسموا بـ «الإشراقيين».

وبعضاً منهم بطريق البحث والنظر، فسموا بـ «المشائين».

ورئيس المشائين: هو «أرسطو»، وهو الذي دون الحكمة البحثية[3].

أما الشيخ «شمس الدين السخاوي»[4] فإنه يذكر الطريقين، في صورة سهلة، صحيحة، دقيقة، يقول:

ولما اشتدت الحاجة إليه- أي علم الإلهيات- اختلفت الطرق:

فمن الطالبين من راح إدراكه بالبحث والنظر، وهؤلاء: زمرة الباحثين، ورئيسهم «أرسطو»، وهذا الطريق أنفع للتعلم، لو وفى بجملة المطالب وقامت عليها براهين يقينية.

(١) غافر الآية: ١٦.
(٢) انظر في ذلك كتاب «فلسفة ابن طفيل» ورسالته «حي بن يقظان» ص١٣٠- ١٣٢ ط مكتبة الأنجلو المصرية.
(٣) جـ١ ص٢٤٢- ٢٤٣.
(٤) المتوفى سنة ٧٩٤.

ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة، وأكثرهم يصل إلى أمور ذوقية يكشفها له العيان، ويجل أن توصف بلسان.

ومنهم من ابتدأ أمره بالبحث والنظر، وانتهى إلى التجريد والتصفية: فجمع الفضيلتين، وينسب مثال هذا الحال إلى «سقراط وأفلاطون، والسهروردي، والبيهقي».

وسواء نظرنا، إذن، إلى الفلسفة اليونانية. أو إلى الفلسفة الإسلامية، نجد أن الحكمة: لها طريقان: طريق البحث العقلي، وطريق التصفية.

وطالما كانت الفلسفة هي الطريق إلى الحكمة: فهي إذن- لا مناص- تطلق على طريق البحث العقلي، وعلى طريق التصفية.

هل هذا المعنى مستعمل الآن؟

يقول الأستاذ: «رينيه جينو الفيلسوف الفرنسي»:

«إن كلمة «فيلوسوفيا» تعني تماماً: حب سوفيا، أي الحكمة. والميل للحصول عليها».

وقد استعملت لتدل دائماً على كل تحضير للحصول على الحكمة، وعلى الأخص، لمحبها، حيث تساعده على أن يصير «سوفوس»، أي حكيماً.

وبما أن الوسيلة لا تؤخذ على أنها غاية، كذلك حب الحكمة: ليس هو الحكمة بذاتها.

٨ - فرق الفلاسفة:

من كل ما سبق يمكننا القول: بأن كل شخص «يجعل الوكدَ من حياته، وغرضَهُ من عمره، الحكمة، هو فيلسوف».

ومن الطبيعي إذن: أن يتخذ الطالبون للحكمة طرقاً مختلفة، ويكونوا بحسب هذه الطرق فرقاً مختلفة، وقد ذكرهم «الإمام الغزالي»، تحت وصف: «أصناف الطالبين للحق».

وهم، على حد تعبيره:

١ - «المتكلمون: وهم يدعون، أنهم أهل الرأي والنظر.

٢ - الباطنية: وهم يزعمون، أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

٣ - الفلاسفة: وهم يزعمون، أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤ - الصوفية: وهم يدعون، أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة[1]، أهـ.

ومن البين، أن بعض هؤلاء، يطلب الوصول إلى الحكمة، عن طريق البحث العقلي؛ وبعضهم يطلبها عن طريق التصفية.

(١) «المنقذ من الضلال» ص٨٩.

وهم جميعاً- باعتبارهم مؤثرين للحكمة- «فلاسفة».

يقول المرحوم: الشيخ «مصطفى عبد الرازق»:

«أصبح لفظ: «الفلسفة الإسلامية، أو العربية» شاملا- كما بينه الأستاذ: هورتن، «- لما يسمى: «فلسفة» أو «حكمة».

ولمباحث علم الكلام.

وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف، أيضاً، من شعب هذه الفلسفة»، خصوصا فى العهد الأخير الذى عنى المستشرقون فيه بدراسة التصوف.

ويعد الأستاذ «ماسينيون» من متصوفة الإسلام، «الكندى»، والفارابى، وابن سينا، وغيرهم من الفلاسفة فى كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩، المسمى: «مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام»[1] أهـ.

٩ - قيمة الطريق العقلى فى الوصول إلى الحكمة:

ولعل القارئ يتساءل:

هل يستوى طريق العقل وطريق التصفية، فى سبيل الوصول إلى الحكمة؟.

إننا، إذا ألقينا نظرة على التاريخ، نجد أن الذين اتخذوا الطريق العقلى: يختلفون، ويتعارضون، ويتناقضون؛ وليس فيهم من زعم أنه اتصل بالله!!

ومن الأمور ذات المغزى البالغ: أن تلاميذ «أرسطو» - حينما رأوا قوة الاعتراضات، على مذهب أستاذهم، فيما وراء الطبيعة، هالهم الأمر؛ وأخذوا يحاولون معالجة النقص، أو رد الهجمات، ففشلوا.

ووصل بهم الأمر؛ إلى أنهم يئسوا من الوصول إلى رأى سليم، فيما وراء الطبيعة. فاتجهوا، على الخصوص؛ إلى الأخلاق.

«وأرسطو» - كما هو معلوم - إمام فريق الباحثين العقليين، فيما وراء الطبيعة.

وبرغم شدة اهتمام «ديكارت» بمباحث ما وراء الطبيعة، فإنه لم يحدثنا عن أنه اتصل بالله!!

والمتكلمون، مع اعتمادهم على النقل: اختلفوا، لأنهم حكموا العقل فى النقل، على تفاوت فيما بينهم.

على أنه لم يسلم مذهب عقلى واحد من النقد القوى الحاد، سواء فى ذلك: مذهب العقليين القدماء، أو مذاهب العقليين المحدثين.

[1] تمهيد «ص٢٦ - ٢٧».

ولقد انتهى الأمر بمذهب من أحدث المذاهب العقلية، وهو مذهب (البراجماتيزم) أن رأى:

أن الحقيقة المطلقة لا سبيل إلى معرفتها؛ فى يقين جازم، ومن العبث، إذن: الجرى وراءها.

والخير كل الخير: أن نقيس الحق والباطل بمقياس الفائدة:

فالرأى المفيد: حق، وما عداه، باطل.

والواقع، أن العالم منذ أن نشأ، وهو يحاول أن يجد مقياسا عقليًا ليزن به الحق والباطل، فى ميدانى الأخلاق؛ وما وراء الطبيعة، ولكنه، على مر الدهور، وعلى اختلاف البيئات، وبرغم الجهد المتواصل، لم يجد هذا المقياس العقلى.

والمنطق، وعصمته للذهن، أصبح أسطورة يتندر به.

ليس هناك إذن؟ مقياس عقلى للتفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء الحجب، أو بالنسبة للغيب، على حد التعبير القرآنى، وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل: احتمالات وترجيحات، لا تنتهى إلى اليقين الاستدلالى الذى لا يتأتى فيه الشك.

هذا من جهة الطريق العقلى فى معرفة الغيب:

١٠ - طريق الإرتياض:

أما طريق التصفية: فأمره وأمر رجاله على خلاف ذلك.

وإذا كان الطريق العقلى: يؤدى إلى نتائج متعارضة، فإن طريق التصفية: يؤدى إلى نتيجة متحدة.

ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان، خطوة خطوة، إلى أن يصير سره - على حد تعبير «ابن سينا» - مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق.

فمعارفه إذن مستفادة من مصدر النور والهداية.

وإذا كان أصحاب البحث العقلى: لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله، فالمعروف عن رجال التصفية: أنهم يتصلون به سبحانه.

وليس هذا رأى الصوفية فى الإسلام فحسب، وإنما هو رأى جميع الإشراقيين.

إنه رأى «فيثاغورس»، ورأى «أفلاطون»؛ ورأى «أفلوطين»، وهو رأى «الفارابى»، «وابن سينا»، «وابن طفيل».

إنه رأى «ابن سينا»، مع أن «ابن سينا» لم يتخذ طريق التصفية سبيلا.

ذلك أن الحياة، والجاه، والسلطان: كل ذلك: شغله عن التزام طريق التصفية.

وشهادته إذن، لهذا الطريق– وهو ليس من أهله– لها قيمتها.

١١ - الطريق الأمثل فى الوصول إلى الحكمة:

طريق العقل وطريق التصفية!!

أهما طريقان؟ أم هما طريق واحد هو عبارة عن مرحلتين أو جزأين متكاملين، فصل بينهما نوع من الانحراف الإنسانى، فجعلهما طريقين؟!

إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة: هو ما عبر عنه (أفلوطين) فى كلمة موجزة؛ دقيقة، بالغة العمق؛ يقول:

«الكشف عن الإله: ثم الاتصال به».

الكشف عن الإله بوساطة العقل: الاستدلال، والبرهان.

ذلك: منتصف الطريق الكامل، وبعض الناس يقفون عنده! إنهم مقصرون!!

وتقصيرهم: إما أن يرجع إلى طبيعتهم، وإما أن يرجع إلى بيئتهم التى انحرفت فظنت أن العقل– وحده– يدرك الغيب.

«ثم الاتصال به»، وذلك طريق التصفية، وهو النصف الثانى من الطريق الكامل.

وهذا الطريق الكامل رسمه «ابن طفيل»، فى أسلوب أخاذ، وفى وضوح تام، فى رسالته: «حى بن يقظان». وقد سبقت الإشارة إليه.

على أن من اقتصر على النصف الأول من الطريق، أعنى الجانب العقلى، فإنه يكون عرضة للشك، وعدم الاطمئنان، والصورة الواضحة كل الوضوح، تنقصه.

وما «الإمام الغزالى» إلا مثل صادق لما نقول، فإنه حينما اقتصر على الجانب العقلى: شك وارتاب وتحير، ووجد لكل ذلك سنداً ومبرراً من العقل نفسه.

ولكنه حينما أخذ فى تكملة الطريق: حينما عالج الأمر بوساطة التصفية، اطمأن وهدأت نفسه.

وقد صور حجة الإسلام ذلك كله فى كتابه الطريف: «المنقذ من الضلال».

وكتابه «تهافت الفلاسفة»، هو بأكمله محاولة جريئة موفقة لتبين: أن الاقتصار على العقل فى مسائل: «ما وراء الطبيعة»: طريق ناقص، ولا يؤدى وحده، إلى الحكمة.

«الكشف عن الإله ثم الاتصال به»، ذلك هو النهج الوحيد المتكامل الذى لا مناص منه لمحبى الحكمة والمؤثرين لها.

١٢ - تعريف الفلسفة:

وإذا أردنا تعريفاً للفلسفة، فإن الأمر– بعد كل ما سبق– بين واضح: إنها: المحاولات التى يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية، ليصل بها إلى معرفة الله.

هذه المحاولات هى: «الفلسفة»، والنتيجة هى: «الحكمة».

ومن ذلك يتضح: أن «الإمام الغزالى»– باعتبار أنه استكمل شطرى الطريق–: أصل فى الميدان الفلسفى، من «ابن سينا»، ومن «أرسطو» اللذين لم يقطعا إلا نصف الطريق.

وإذا كان ذلك صحيحاً، بالنسبة «للإمام الغزالى»، فهو أيضاً: صحيح، بالنسبة لكبار الصوفية الإسلاميين.

ذلك أنهم جميعاً قد حققوا: «الكشف عن الإله ثم الاتصال به». إنهم فلاسفة كاملون.

والفلاسفة العقليون، إذن، وزعيمهم «أرسطو»: يصدق عليهم الجمهور بأنهم: أنصاف فلاسفة؛ إذ إنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفى، وهو الجانب العقلى.

وعلى ذلك: فلا معنى لأن ندخل فى المهاترات المغرضة، التى أثارها الغرب، على الخصوص، حول قيمة الفلسفات القديمة: كالفلسفة الهندية مثلاً:

ذلك أن هذه الفلسفات «قد حققت» الكشف عن الإله، ثم الاتصال به، وهى من أجل ذلك، فلسفة كاملة.

ومن الواضح– والأمر كذلك–: أن أصول الفقه ليست كشفاً عن الإله، لا اتصالا به: فهى إذن ليست بفلسفة، وبالله التوفيق.

الفصل التاسع

الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد

١ - المشاكل الفلسفية أثيرت فى البيئة الإسلامية قبل عصر الترجمة:

وصلنا، بتوفيق الله تعالى، فى القسم الأول من كتابنا هذا، إلى «الحسن البصرى»، الذى توفى سنة ١١٠هـ.

ورأينا: أن البيئة من جانب، والبحث فى القرآن من جانب آخر: كانا السبب فى نشأة ما نشأ من أحزاب دينية.

لم تكن الكتب الفلسفية قد ترجمت، إذ ذاك إلى اللغة العربية، فى البيئة الإسلامية[1].

ومع ذلك فإن المشكلات الفلسفية الخاصة، بالتنزيه والعدل، وصلة الله بالانسان والعالم. ووجود الخير والشر والحرية والاختيار، قد أثيرت ونوقشت، وأبدى فيها زعماء الفكر الإسلامى آراءهم المختلفة التى يستند كل منها إلى أدلة عقلية تستأنس بالنقل، أو أدلة نقلية يؤيدها العقل.

كان «واصل بن عطاء»، إذ ذاك، تلميذاً «للحسن البصرى»، ثم انفصل عنه، وكون اتجاهاً آخر، وأثار، فى قوة، المشاكل الفلسفية، وأجاب عليها؛ ولم يكن للمسلمين، فى عهده علم بالتراث اليونانى الخاص بالإلهيات، أو بالنفس، أو بالأخلاق. على أن سابقيه: أثاروا المشكلات نفسها، وأخذوا يجيبون عنها.

ومن قبل كل ذلك، قد تعرض القرآن لمسائل الإلهيات، والأخلاق، والنفس، والقدرة وأفعال العباد.

٢ - الاتجاهات الفلسفية وجدت فى البيئة الإسلامية منذ نشأتها:

والواقع: أننا إذا استعرضنا التاريخ الفكرى، فى الآماد البعيدة، أو فى العصور الحديثة، فإننا نجد فى كل أمة من الأمم متبدية كانت أو متحضرة، ثلاثة اتجاهات تعمل فى آن واحد:

(١) يقول الأستاذ «نالينو» فى مخطوطه، المذاهب الفلسفية:
«ونقل كتب اليونانية إلى العربية: ابتدأ فى عهد آل عباس، وهو ينقسم إلى ثلاثة أدوار.
فالدور الأول: من خلافة أبى جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد- أى من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣،»

١ - إننا نجد الحسّيين الذين يتشبثون بالنظرة المادية ولا يكادون يرفعون أبصارهم إلى السماء.

٢ - ونجد الاتجاه العقلى، الذى يرى أن مشاكل ما وراء الطبيعة، ومشاكل الأخلاق: مشاكل الدنيا ومشاكل الآخرة؛ إنما يحلها، العقل بأقيسته وبراهينه ومنطقه.

٣ - والاتجاه الثالث: هو الاتجاه الروحى أو الإلهامى، أو البصيرى، الذى يؤمن أن مسائل ما وراء الطبيعة، ومسائل الأخلاق: تتأتى لنا المعرفة بها عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الأعلى، ولن تتأتى المعرفة الصحيحة الحقيقية، فى ميدان ما وراء الطبيعة والأخلاق، حسب ما يرون، إلا عن طريق هذا الاتصال.

هذه الاتجاهات الثلاثة: توجد فى كل أمة، على تفاوت فيما بينها. يتأرجح ارتفاعاً وانخفاضاً، بحسب الظروف الاجتماعية والثقافية.

وهذه الاتجاهات الثلاثة: وجدت فى الأمة الإسلامية، منذ تكونها ولكنها لم تظهر ظهوراً بيناً إلا فى عهد الاستقرار.

ولأن الدولة الإسلامية: كانت متشبعة بالفكرة الدينية، وكان الخلفاء، وأمراء المؤمنين: يهمهم ألا تشيع المبادئ الهدامة فى حجر الدولة الإسلامية؛ فإن الاتجاه الأول، لم يظهر ظهوراً قوياً، ومع ذلك فإنه كان موجوداً.

واستعمال كلمة «زنديق» و«زنادقة» لم يكن نادراً فى العصر الأموى، وإذا لم تكن الكلمة عربية أصيلة، ففى اللغة العربية ما يعادلها وهى كلمة: «ملحد»، وكلمة «دهرى».

ولم تكن علة هذا الاتجاه: ترجمة الفلسفة اليونانية، فقد كان موجوداً فى العرب قبل الإسلام، ثم وجد بعد الإسلام، كما وجد، وكما هو موجود فى كل أمة من الأمم.

وقد حكاه القرآن عن طائفة فى الجزيرة العربية: كانت موجودة قبل الإسلام.

وكان من حكمة القرآن: أن ساق رأيهم فى نسق بديع من البيان، مقدماً لرأيهم بمقدمات تشعر شعوراً بيناً، أن من حاد عن جادة الصواب إنما يحيد لهوى فى نفسه لا للمنطق والتبصر، ثم أعقب الرأى بالفكرة الصحيحة، وأرشد إلى أن حججهم على ما يدعون، لا تتصل بالمنطق ولا بالتفكير، وإنما هى، أشبه شئ بعبث الأطفال: يقول الله تعالى: مخاطباً رسوله الكريم، ﷺ:

وفى أواخر الدولة الأموية، وأوائل الدولة العباسية، أخذت هذه الاتجاهات تنمو وتتطور بسرعة مستقلة عن كل العوامل الأجنبية تقريباً.

على أننا نريد شيئاً من التحديد: إن حديثنا هنا: مقصور على الناحية الفكرية النظرية، أو بتعبير آخر: على الإلهيات والأخلاق.

ومن المعروف أن الإلهيات والأخلاق لم يترجما إلا فى أيام المأمون[1] وفى هذه الفترة كان هناك معتزلة، وصوفية، ونصيون، وملحدون، يتصارعون فيما بينهم تصارعاً لا هوادة فيه.

ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق، ونقولها فى صراحة تامة، وفى بساطة كاملة:

إنه لو لم تترجم إلهيات اليونان، وأخلاقهم، ولو لم تترجم عقائد الفرس، أو الأفكار الصوفية الهندية، لسارت هذه الاتجاهات سيراً طبيعيا، حتى بلغت نهاية الطريق، إن كان لطريق الإلهيات والأخلاق: العقلى والروحى والمادى، نهاية ينتهى إليها.

٢ - انحراف مؤرخى الفلسفة الإسلامية عن المنهج الصواب:

والمنهج الصحيح، إذن، فى دراسة الفلسفة الإسلامية: هو التدرج مع التفكير الإسلامى خطوة خطوة، والسير معه درجة درجة، دون التعصب لفكرة معينة.

ولكن أكثر المؤلفين فى الفلسفة الإسلامية: تعصبوا- متعمدين أو غافلين- لفكرة معينة، هى: أن الفلسفة الإسلامية: تقليد للفلسفة اليونانية، أو هى الفلسفة اليونانية؛ مكتوبة باللغة العربية.

وحينما أنشئت الجامعة المصرية القديمة، واستدعى الأستاذ، «سانتلانا» لتدريس المذاهب الفلسفية، بدأ دراسته بتلخيص الفلسفة اليونانية، وجزم، منذ مبدأ دراسته:

أن «العلوم الإسلامية مؤسسة، منذ بدء نشأتها على علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان».

(١) «إن نقل الكتب فى الدور الأول من خلافة أبى جعفر المنصور- إلى وفاة هارون الرشيد أى من ١٣٦هـ إلى ١٩٣هـ: كان مقصورا أغلبه: على الكتب الطبية. وشئ من الكتب المنطقية. وكتب الهندسة. على ماكانت تقتضيه حاجة الناس فى ذلك الوقت.

وقد رافق ذلك استحكام علم الكلام وانتشار مذاهب المعتزلة» أهـ.

سانتلانا: المذاهب الفلسفية.

تعصب الأستاذ «سانتلانا» إذن، منذ محاضرته الأولى، لفكرة معينة ووضع سامعيه أمام اتجاه خاص سيسلكه، ولم يجعل هذا الاتجاه قابلا للاحتمال، أو الأخذ والرد، وإنما أطلق الأمر إطلاقاً عاماً، وجزم فى صورة لا يستسيغها العلم الدقيق.

ثم أخذ، معتمداً على القضية التى أطلقها، يتلمس أيه ناحية، من نواحى التشابه بين الأفكار الإسلامية، والأفكار اليونانية، فيجعل أصلها يونانيا، ويجزم بأن المسلمين أخذوها من اليونان.

وذلك نمط من البحث: لا يسير فيه إلا المتعصبون؛ إذ إنه، فى مناهج البحث الدقيقة، يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق «أمور»، منها أن يثبت ثبوتاً بيناً:

١ - التشابه، أو التطابق التام بين الفكرتين.

٢ - أن يثبت، بطريقة لا لبس فيها، أن الأخير قد تلقن مباشرة- سواء بالتلمذة، أو بوساطة الكتب- عن السابق.

٣ - ومن أهم الشروط: ألا تكون الأصالة، أو العبقرية متوفرة فى اللاحق، أى: أن تكون فى اللاحق طبيعة التقليد، فإذا ماخرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أوالعبقرية، فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد[1].

(١) عالج الفيلسوف الفرنسى الكبير: هنرى برجسون هذه المشكلة التى يتورط فيها. بصفة عامة. كثير من مؤرخى الفلسفة. عالجها بمنطقه الرصين. وأسلوبه الفذ. وخبرته الشاملة. ودراسته العميقة للمذاهب الفلسفية. وعالجها كذلك عن طريق خبرته الشخصية كفيلسوف. ونحن نلخص هنا رأيه ونهديه إلى مؤرخى الفلسفة عندنا. وإلى الكاتبين عن العبقرية: علهم يثوبون إلى شئ من الاعتدال، يقول الفيلسوف:

إن مؤرخى الفلسفة ينظرون. عادة. إلى البناء الخارجى للمذهب الفلسفى ويفرحون بأن يقولوا لأنفسهم- بعد دراسة الفيلسوف-: «إننا نعلم مصدر المواد الأولية التى تكون منها مذهبه، ونعلم كيف تم البناء، ونرى، فى المسائل التى عرضها الأسئلة التى كانت تثار حوله، ونعثر، فى الحلول التى يقدمها، على عناصر الفلسفات السابقة له أو التى عاصرته، فهذه الفكرة أده بها فلان وتلك استمدها من ذاك، وهكذا لا يستريحون حتى يمزقوا المذهب إلى خرق زاعمين أنها هى التى كونت هذه الحالة التى تعجب بها.

بيد أننا حينما نعيد قراءة المذهب. وحينما نعيد هذه القراءة أيضاً لنستقر فى فكر الفيلسوف بدلا من أن نلف حول مظهره الخارجى، فإننا نرى أن مذهبه يتخذ وجهاً آخر. ونرى أجزاء المذهب يتداخل بعضها فى بعض. وتنصهر كلها فى نقطة واحدة هذه النقطة هى: جوهر مذهب الفيلسوف، وهى أساسه، وهى روحه، ونرى حينئذ- أن مهمتنا فى الواقع- إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته- إنما هى: الاقتراب من هذه النقطة ما أمكن.

وهذه النقطة هى التى أراد الفيلسوف طيلة حياته أن يوضحه: فهو يكتب عنها، ثم يرى: أنه لم يعبر عنها فى دقة، فيعود إلى الكتابة من جديد: عله يكون أكثر توفيقاً فى المرة الثانية منه فى المرة الأولى. وهكذا يستمر طيلة حياته ولا هم له إلا محاولة إيجاد الانسجام بين هذه النقطة البسيطة التى يشعر بها، وبين الوسائل التى لديه للتعبير عنها: كيف بدأت هذه النقطة فى شعوره؟

إنها بدأت بالنفى والإنكار، إن الفيلسوف فى مبدأ أمره منكر أكثر منه مثبتاً، وناف أكثر منه مصدقاً، وثائر أكثر منه مسلماً.

ولعلنا نذكر جميعاً: كيف كان يعمل الروح الذى سيطر على «سقراط»: لقد كان يوقف إرادة الفيلسوف فى لحظة معينة ويمنعه عن العمل أكثر مما كان يحدد له ما يجب عمله. وإنه ليخيل إلى أن شعور الفيلسوف يسلك فى =

ومن البين: أن الأستاذ «سانتلانا» لم يراع كل هذه الشروط.

ذلك أنه جزم بأن أفكار اليونان، وعلومهم، وأوهامهم، كانت أساسا للعلوم الإسلامية، منذ بدء نشأتها.

مع أن نشأة العلوم الإسلامية، يمكن أن يقال: إن أسسها ومبادئها، تدرجت، تكوناً ووضعاً، منذ بدء الإسلام نفسه. أى أساسها كان: الوحى نفسه.

والعلوم الإسلامية، إذا أطلقناها، كانت: عقيدة، وشريعة، وأخلاقاً.

كانت تفسيراً للقرآن، وشرحاً للحديث، وجدلا حول العقيدة التى نزل بها الوحى، وكانت: اتجاهاً روحيا يستمد مبادئه ونظرياته من القرآن، ومن السنة ومن التأسى بالرسول، صلوات الله وسلامه عليه.

وإذا أردنا شيئًا من التمثيل الواقعى، فإننا نقول، فى الاتجاه الروحى إن «أبا ذر الغفارى» لم يدرس الأفلاطونية الحديثة، ولم يدرس اشتراكية «أفلاطون»، ولم يتخذ ذلك أساساً لدعوته، ولكنه اتخذ الزهد– الزهد الإسلامى– مذهباً ومنهجاً فى الحياة.

- أحيان كثيرة– فيما يخص التفكير النظرى– مسلك الروح الذى سيطر على «سقراط» بالنسبة للجانب العملى: فكثيراً ما يجد الفيلسوف نفسه أمام آراء تصادف القبول العام، ونظريات تبدو مؤكدة. وأقول يعتبرها الناس علمية، بيد أن شعوره يهمس فى أذنه بكلمة: مستحيل.. مستحيل، حتى ولو تكاتفت كل الأسباب والظواهر على أن ذلك حق ثابت.. مستحيل، حتى ولو كان الجميع يؤمنون بأنه يقينى.. ويبدأ الفيلسوف أول ما يبدأ– بإنكار الكثير مما تعارف الناس على أنه صواب، وتزييف ما يرى الوسط الذى يعيش فيه أنه حقيقة.

وما من شك فى أن المشاكل التى عنى بها الفيلسوف هى المشاكل التى أثيرت فى عصره، وأن العلم الذى استعمله أونقده كان علم زمنه، وأنه يمكننا أن نعثر فى النظريات التى يعرضها على كثير من الآراء التى لمعاصريه أو لسابقيه..

وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك!! إن الإنسان إذا أراد أن يشرح الجديد وينشره لابد له من أن يعبر عنه معتمداً على القديم، مستخدماً المشاكل التى سبق عرضها، والحلول التى عولجت بها، وباختصار: الفلسفة، والعلم، اللذين كانا فى عهده.. إن ذلك– فيما يخص كبار المفكرين– إنما هو: المادة التى يضطرون إلى استخدامها ليخلعوا على فكرهم صورة مفهومة.

ولكننا نخطئ الخطأ كله، حينما نعتبر كل ذلك عناصر أساسية فى المذهب فى حين أنها لم تعد أن تكون وسيلة للتعبير عن المذهب، وسيلة فحسب:

وما من شك فى أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة: يحتوى على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية التى تلفت نظرنا، ومن أوجه التقارب... كل ذلك حق، ولكن ذلك كله ليس إلا مظهراً خارجيًا، أما أساس المذهب، وجوهره وروحه، فإنه شئ آخر. إن الفيلسوف لم يقل طيلة حياته إلا شيئاً واحداً، ولقد استنفذ جهده فى محاولة التعبير عنه– بشتى الصور– فى دقة.

ثم يختم الفيلسوف: «برجسون» كلمته بهذه الفكرة الجريئة الحاسمة:

«كان من الممكن أن يجيئ الفيلسوف قبل زمنه الذى عاش فيه أو بعده بعدة قرون، وكان من الممكن أن يعالج فلسفة أخرى، وعلما آخر ومشاكل من نمط مختلف ويستعمل تعبيراً من نوع آخر، وكان من الممكن ألا يكون أى فصل مما كتب على ماهو عليه.. ومع كل ذلك كان يقول نفس الشئ، وماكان يتأتى بحال أن يختلف روح المذهب ولا جوهره.

إن الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له فى الوجود، وأقصى ما يمكن أن يقال: إنه يصل إليها» أهـ.

وأهل الصفة: لم يتتلمذوا على الأفلاطونية الحديثة، أو على الفيثاغورية، فيتخذوا عنهم الزهد والتقوى منهجاً وسنناً.

ونقول فى ناحية التشريع: إن سيدنا معاذاً، أو سيدنا عمر، أو سيدنا علياً، أو الإمام مالكاً: لم يدرسوا نظريات اليونان، حتى يتخذوها أساساً لفتاواهم وأحكامهم.

والبحث فى القدرة وفى غيره من المشاكل الكلامية؛ كالبحث فى الذات الإلهية... نشأ منذ عهد مبكر فى الإسلام، بل لقد تجادل الصحابة فى حياة الرسول نفسه فى هذه الأمور، ولم يكونوا فى ذلك منغمسين فى شرح وتفسير «أفلاطون» و«أرسطو». واستمر الحديث والجدل، فى مسائل علم الكلام هادئاً بطيئًا، أو عنيفًا سريعاً إلى أن نشأ «واصل بن عطاء» و«عمرو بن عبيد»، فنظماه ونسقاه وكونا فيه مذهباً على شئ كثير من النضج العقلى، ومع ذلك فإن الفلسفة اليونانية: من إلهيات وأخلاق، لم تكن قد ترجمت بعد.

٤ - آريون وساميون:

ونزعة «سانتلانا» إنما هى: نزعة مواطنيه الغربيين.

والنزاع بين الشرق والغرب: قديم ومستمر، وهو ليس نزاعاً حربيًا فقط، إنما هو نزاع فكرى أيضاً.

والغرب يريد أن يقلل من شأن الشرق ما أمكن، ليسود هو ويستعلى. وكما استعمل فى سبيل السيادة المالية، الوسائل المادية، استعمل أيضاً– لإضعاف الروح المعنوية فى الشرق– الوسائل الفكرية.

وبدأ المزيفون للحقائق فى الغرب، يقسمون الجنس البشرى إلى نوعين كبيرين:

النوع الآرى، ويتمثل خير ما يتمثل فى أوربا، وخصوصاً شمالها.

والنوع السامى، ويتمثل خير ما يتمثل فى الشرق الأوسط وفى الجنس العربى.

ثم أخذ الغربيون يتخيلون خصائص ومميزات لكل نوع. وانتهى بهم الوهم إلى أن الجنس الآرى: مبتدع مبتكر مخترع.

وأن الجنس السامى: تابع مقلد: هو بطبيعته كذلك، وهو كذلك الآن وسيكون كذلك أبداً.

والنتيجة لهذه المقدمات الزائفة: أنه لم يكن للشرق فلسفة فى الماضى، لأن الفلسفة: ابتداع واختراع وتنسيق، وذلك من خصائص الجنس الآرى، وليس للشرق فلسفة فى الحاضر، ولن يكون للشرق فلسفة فى المستقبل.

وماسمى: فلسفة إسلامية إذن: ليس إلا تقليداً ومحاكاة لليونان..!

هو إذن: فلسفة يونانية مكتوبة بلسان العرب.

وتبنى «رينان» هذه الفكرة فى أواخر القرن التاسع عشر، وتزعم الدعوة لها، وكان «رينان» ذا شخصية جارفة، وأسلوب قوى واطلاع واسع؛ وكان لكل ذلك أثر بالغ فى نشر الفكرة ورواجها.

وأيد المستعمرون الفكرة بجاههم وبمالهم، وأضفت دعاياتهم عليهم بريقاً كالسراب، يوهم بأنها حقيقة.

أيدها أعداء الشرق، على وجه العموم، فأخذت مجراها، وسارت شرقاً وغرباً، حتى لقد كادت، فى فترة من الفترات، تلبس صورة الحقيقة المطلقة.

وأخذ دارسو الإسلامية، من الغربيين، يبدءون بموجز عن الفلسفة اليونانية، وبإعطاء فكرة عن مدارس متناثرة فيما بين النهرين: دجلة والفرات، أو فى غير ذلك من الأماكن التى كانت موطناً للثقافة اليونانية وشعت منها هذه الثقافة على غيرها من الأقطار الشرقية.

لقد تحدث «ديبور» عن هذه المدارس، كما تحدث عنها «سانتلانا»، كما جعل جميع الغربيين حظاً وفراً فى تأليفاتهم للإشادة بقيمة التراث اليونانى وفضله على التراث العربى.

٥ - تاريخ الشرقيين للفلسفة اليونانية:

ومن المتصور: أن يكون ذلك موجوداً فى الغرب، فالغرب تسيطر عليه فكرة السيادة على الشرق باستمرار، وهو يتخذ دائماً كل الوسائل للتقليل من شأن الشرق ما استطاع إلى ذلك سبيلا!!

ولكن الذى ليس بمفهوم ولا بمتصور ولا بمستساغ: أن يجارى الشرقيون الغربيين، حينما يكتبون عن الفلسفة الإسلامية.

وبين أيدينا الآن بضعة كتب فى الفلسفة الإسلامية، تنحو كلها نحو المنهج الغربى: إنها تبتدئ هى الأخرى، بالتحدث عن الفلسفة اليونانية، وبشرح آراء الطبيعيين الأول، وآراء المدارس التى سبقت «سقراط»، ثم تستفيض فى شرح آراء «أفلاطون»، «وأرسطو»، ومنها ما يتوسع على الخصوص، فى شرح الأفلاطونية الحديثة.

٦ - خطأ وتعسف ومجازفة:

والمؤلفون الذين يفعلون ذلك- سواء أكانوا شرقيين أم غربيين- ليسوا على صواب منهجى، لأمرين:

١ - إنهم يحصرون أنفسهم فى إطار محدد، وهو القول- لا مناص- بالتقليد والتأثر والمتابعة، ويكون همهم- كل همهم- أن يثبتوا التقليد والمتابعة، والتأثر فى كل مسألة يتحدثون عنها.

٢ - إنهم يضعون القارئ، مباشرة، ومن أول الأمر، تجاه فكرة معينة، ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى، وهو إما أن ينكر عليهم منهجهم، فيلتمس باستمرار، نقض آرائهم، ولو كان بعضها صحيحاً؛ أو يتابعهم فى منهجهم؛ فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء.

والواقع: أن من يبدأ التأليف فى الفلسفة الإسلامية: بفصل أو فصول عن الفلسفة اليونانية، أو عن مدرسة من مدارسهم، فقد تحيز من أول الأمر لفكرة محددة، وسحب بذلك ثقة الناس به، كباحث.

وإذا تعصب الإنسان لفكرة، فإنه يتعسف- لا محالة- فى إثباتها:

ومن هنا كان هذا المظهر التعسفى الذى نراه عند كثير ممن كتبوا فى الفلسفة الإسلامية.

واستعمال كلمات: «التقليد، والتلفيق، والأخذ» التى نراها منثورة فى هذه الكتب بغير حساب: هى مظهر من مظاهر هذا التعسف.

ونريد أن نضرب الآن مثلا أو مثلين زيادة فى التوضيح لفكرة التعسف هذه:

إن النفس الإنسانية: إما أن تكون- بحسب الاحتمالات العقلية- خالدة، وإما أن تكون فانية وليس هناك رأى ثالث، ولا مناص من أن يقول المفكر بهذا أو ذاك.

فإذا ما قال أحد فلاسفة الإسلام بأن النفس خالدة وهى الفكرة التى نُشئ عليها طفلا، ويافعاً وشاباً... سارع مؤرخو الفلسفة، وقالوا: إنه أخذها عن «أفلاطون».

وإذا انحرف به تفكيره فقال: إن النفس فانية، سارع مؤرخو الفلسفة وقالوا إنه أخذها عن «أرسطو».

وإذا قال أحد فلاسفة الإسلام: إن صفاء النفس وشفافيتها: يؤدى إلى اتصالها بالملأ الأعلى، سارع مؤرخو الفلسفة- سامحهم الله- إلى القول بأنه أخذها عن «أفلاطون»، أو أخذها عن الأفلاطونية الحديثة.

فإذا ما أنكر ذلك سارعوا فقالوا: إنه يتابع «أرسطو».

ولكن المسألة: أضخم من ذلك، والتعسف يبلغ منتهاه، حينما يتحدثون عن الثقافة الإسلامية ككل:

إنهم؛ إذن: لا يتلمسون ولا يتعسفون فحسب، وإنما يجازفون ويتهورون:

فالتصوف الإسلامى: زعموا- نتيجة لثقافة أجنبية دخلت فى الإسلام، والفلسفة الإسلامية: ليست إلا تقليداً للفلسفة اليونانية، والتشريع الإسلامى: يستمد من التشريع الرومانى..

الغريب فى الأمر: أنهم ينقسمون فرقًا تتجادل فى المصادر والمنابع كأنهم يعتقدون: أن القراء يأخذون آراءهم مأخذ الجد، ويعتبرونها بحثًا علميا صحيحا.

ولنضرب مثلا يوضح: إلى أى مدى يبلغ الاستهتار العلمى:

فالزهد والتصوف: أثران للقرآن، والحديث، ولحياة الرسول، ﷺ الشخصية.

ومع بداهة ذلك: فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين، يأخذون فى الجدل حول مصدر الزهد والتصوف فى الإسلام.

يراه بعضهم فى المسيحية، ويراه آخرون: فى الديانة الفارسية، وقوم يرونه أثراً من آثار العقائد الهندية، وآخرون: يرون أصوله فى الأفلاطونية الحديثة.

ثم يتجادلون، ويصطنعون مظهر الجد فى جدلهم، ويتسرب الجدل حول هذه المنابع والأصول: من الغرب إلى الشرق، فيتجادل الشرقيون أيضاً حول أصول التصوف، ومنابعه ومصادره الأجنبية عن الإسلام.

وفى حميا الجدل، وفى فورة المناقشة، تتناسى الحقائق الثابتة، وهى: أن الزهد، كان منذ ظهور الإسلام: وأن التصوف، نشأ مع الإسلام؛ وأن التشريع، وجد مع القرآن، وأن كل هذه المسائل، كانت فى القرآن، وكان الرسول، ﷺ، مثلا حياً لتطبيقها، وكذلك كان شأن الكثير من أصحابه.

٧ - انهيار نظرية التفرقة بين ساميين وآريين:

إنّ الباطل كان زهوقًا.. ثم تنهار النظرية المزيفة التى كانت الأساس لكل هذا الباطل، وهى نظرية التفرقة فى الخصائص والمواهب والصفات، بين جنس سامى، وجنس آرى.

وكان انهيارها على أيدى الغربيين أنفسهم، ومن الحق أن نقول:

إن انهيارها لم يكن على أيدى المستشرقين، ومن لف لفهم، من رجال الاستعمار وأذنابه، وإنما كان على أيدى رجال أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده.

وذكر هؤلاء الغربيون الأسباب فى نشأة النظرية الزائفة، وترجع هذه الأسباب فى نظرهم إلى العواطف، والتعصب والهوى.

ونحن نضيف إلى ذلك، أن الاستعمار، والعداوة ضد الإسلام، كانا سبباً فى رواجها وانتشارها.

وإذا انهارت النظرية من أساسها، فقد أنهار مابنى عليها من زيف ومن باطل.

كتبت المجلة العلمية الأمريكية مقالا بعنوان: «آريون وساميون، ترجمته مجلة المقتطف ونشرته فى يونيه سنه ١٩٤٤. يقول الكاتب:

«وليس فى الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شئ جديد، بل هى ناحية جديدة من مذهب سرى فى خلال القرن التاسع عشر.

مـؤداه:

إن بعض طوائف من الناس لها حق منزل فى أن تسود الطوائف الأخرى.

ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزى «دانيال ده فوا» مؤلف رواية: «روبنسن كروزو» بأنه مطالب من قبل نفسه، بل ومن قبل الحق والعدل: أن يهب إلى السخرية من مثل هذا الرأى الذى يرمى إلى تبوؤ سلالة معينة: المكانة العليا فى تاريخ الإنسانية، كأن هذه المكانة خاصة بها، من طريق الوضع الإلهى.

ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها فى الطبيعة البشرية، فتطغى على صوت العقل ونوازع المنطق.

فتبدو نظرية التفوق العنصرى، أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى فى خلال عصور التاريخ.. مع أن العقل والعلم، لا يؤيدان الأركان الواهية التى تقوم عليها.

ونحن الآن نشهد انبثاق هذه الفكرة، أو هذه النزعة من جديد، بعد ما كنا قد ظننا، أنه قد قضى عليها فى أواخر القرن التاسع عشر.

ونظرية التفوق النوردى: هى فرع من نظرية التفوق الآرى.

أى تفوق الشعوب الآرية التى كان زعيمها، ذلك الأرستقراطى الفرنسى، الكونت جوزيف أرثر دهـ جوبينو المتوفى سنة ١٨٨٢م.

فـ «جوبينو» هذا ذهب إلى أن الشعوب الآرية وحدها دون غيرها، هى التى خلقت كل ما له قيمة فى الحضارة وحافظت عليه.

وفكرة وجود سلالة آرية: إنما نشأت عن تشابه اللغة الهندية الأوربية، مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترتد إلى أصل واحد هو اللغة الآرية.

والقول بتفرع اللغات الهندية الأوربية، من اللغة الآرية: قول له سند صحيح.

أما ما ذهب إليه جوبينو: من أن وجود لغة آرية أصلية تفرعت منها اللغات الهندية الأوربية: يقتضى كذلك وجود سلالة آرية، فقد كان وهماً من الأوهام.

فلما خلقت هذه السلالة الوهمية على الطريق المتقدم، أسندت إليها جميع الفضائل.

وقيل: إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمان إلى حديثه.

وقيل: إن النورديين: هم سلالة الآريين الذين توطنوا شمال أوربا في القديم، ومنهم الشعوب الديوتونية، والأنجلوسكسونية. ومع ذلك لم يستطع أحد من العلماء أن يأتي بسند علمي واحد-على أن السلالة الآرية، كانت موجودة حقيقة، إذ ليس ثمت علاقة حتمية بين اللغة والسلالة.

فالآرية لغة، واستعمالها للدلالة على سلالة معينة، كما يستعملها الألمان اليوم، ليس له مسوغ علمي واحد.

«أما الشعوب النوردية: فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق، بل ليس من المؤكد أنهم ينتمون إلى سلالة صريحة النسب، أهـ[1].

وقد كتب الأستاذ «جرج براسُّون» كتاباً بعنوان: «الآريون» عرَّب المرحوم الشيخ «مصطفى عبد الرازق» عرضاً لهذا الكتاب عن مجلة الشهر الفرنسية، نقتطف منه ما يلي:

«ونجد في الكتاب: أن كل الأمم التي هي من الأسرة الآرية: صيغت من خليط من عناصر الأجناس الأولى، وما يكون لأمة أن تعتز بأن لها من النقاء حظا أكبر من حظ غيرها، على أن هذا النقاء ليس مما يستطاع تحديده.

ثم إن المدنية الآرية: هي أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التي شملتها هذه المدنية؛ إذ إن كل عنصر ساهم فيها بشمائله ومعارفه على نسب متعادلة».

٨ - الرأى الصحيح هو رأى فلاسفة الإسلام أنفسهم:

ليس معنى ما تقدم: أننا نريد نفي كل أثر للفلسفة اليونانية، في الفلسفة الإسلامية: ذلك ما لا يقول به منصف.

ورأينا في الموضوع: هو رأي الباحثين الين لا يحملهم باعث- أيا كان- على قول أو رأي يجافي الحقيقة.

والواقع: أن فلاسفة الإسلام أنفسهم: ذكروا القول الفصل في الموضوع الذي نحن بصدده: ذكروه في أسلوب جميل مهذب رقيق، يليق حقيقة بالمستوى النابه الذي وصلوا إليه.

ونحن نذكر في هذا الصدد رأي «الكندي»، ورأي «ابن سينا»، ثم نستخلص منهما الفكرة المستقيمة عن هذا الموضوع.

يقول «الكندي»:

«ومن أوجب الحق، ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية؟! فإنهم، وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا

(١) المقتطف يونيه ١٩٣٤.

أنسابا وشركاء، فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته، ولا سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا. أنه لم ينل الحقّ- بما يستأهل الحقّ- أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا بالإضافة إلا ما يستأهل الحق، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شئ له قدر جليل.

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين تيسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق؛ فإنهم لو لم يكونوا، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها- هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية؛ فإن ذلك: إنما اجتمع في الأعصار السابقة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك.

وغير ممكن: أن يجتمع في زمن المرء الواحد، وإن اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب: ما اجتمع بمثل ذلك: من شدة البحث، وإلطاف النظر، وإيثار الدأب: في أضعاف ذلك من الزمان، الأضعاف الكثير.

ويقول: «فحسن بنا- إذ كنا حراصاً على تتميم نوعنا، إذ الحق في ذلك-: أن نلزم في كتابنا هذا، عاداتنا في جميع موضوعاتنا: من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاماً، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً عن أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان وبقدر طاقاتنا».

ويقول ابن سينا:

«وبعد، فقد نزعت الهمة بنا: أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى، أو عادة أو إلف، ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة، المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم. «يريد به أرسطو»، في تنبيه لما نام ذووه وأستاذوه، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء، وفي

تنطله لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم، وفى إطلاعه الناس على مابينها فيه السلف، وأهل بلاده، وهذا أقصى مـا يقدر عليه إنسان: يكون أول من مـد يديه إلى تمييز مـخلوط وتهذيب مفسد ويحق على من بعده. أن يلموا شعثه، ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه ويفرعوا أصولاً أعطاها، فما قدر من بعده أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه، فذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو إصلاح له، أو تنقيح إياه.

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم. وكان الزمان الذى استعنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا، من توفيق الله: ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق– ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفاً حرفا فوفقنا على مـا تقابل وعلى مـا عصى، وطلبنا لكل شئ وجهة، فـحق ما حق وزاف مازاف.

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاز إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه، وأغضينا عـمـا تخبطوا فيه، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشئ الذى لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير: فقد غطيناه بأغطية التغافل.

مما سبق نرى: أن «الكندى»، يشكر الفلاسفة الذين سبقوه، ويعترف بأنهم قصروا عن بعض الحق، ويعتذر عنهم فى تقصيرهم هذا.

ذلك أنه لا يتأتى لشخص أن يحيط بأطراف الحق، وإنما كل ما يمكن أن ينال الشخص فى حياته بجده وجهده، شئ يسير من الحق، بل بعض الناس، برغم جده وجهده: لم ينل منه شيئا.

وطريقته التى يصرح بها: إنما هى، دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية، فينفى منها الباطل، ويقر الحق، ويتمم ما قصروا عنه، ويضع لبنة فى الصرح الذى تحاول الإنسانية، منذ نشأت، بناءه وتشييده.

وابن سينا، استعرض كلام السابقين، حرفا حرفا، حتى تبين الحق فيه والزائف، ثم أكمل ما أراده السابقون ولم يصلوا إليه، فقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه.

هناك إذن: آراء السابقين، وفيها حق وباطل، وفيها قصور ونقص، وهذه الآراء غربلها فلاسفة الإسلام، واستبقوا حقها ونفضوا أيديهم من باطلها، ثم أكملوا ما يحتاج إلى التكملة، وزادوا ما يحتاج إلى الزيادة، وجددوا، وابتكروا: فكانت الفلسفة الإسلامية.

ولقد كتبنا، من قبل، فى هذا الموضوع نفسه، ونورد منه فقرة زيادة فى الإيضاح:

«أما الرأى الذى نراه، وهو الرأى الذى يقره كل منصف، ولا يجد مناصاً من اعتناقه، فهو الرأى الذى تحدث به «الكندى» فيلسوف العرب، وتحدث به «ابن سينا» وغيره أيضاً.

يرى هؤلاء: أن الحق: لا يمكن أن يحيط به فرد من الأفراد، بالبحث والدراسة، مهما طال عمره، بل ولا يمكن أن يحيط به جيل من الأجيال، مهما جد فى البحث والتحصيل، وعشاق الحقيقة: يتابعون البحث، منذ أن وجدت الإنسانية: فيصلون بالتوالى إلى بعض ما يجاهدون فى الوصول إليه.

والحق إذن، ينكشف شيئاً فشيئاً، وهو: أعز منالا من أن يسفر القناع لكل طارق، مهما بلغ من العبقرية.

لقد كشف القناع عن جزء من الحق فى الأزمنة القديمة، ويجب أن نشكر الذين جاهدوا فى سبيل ذلك، على حد تعبير «الكندى».

ولكن لا يزال محيط المساتير ضخماً شاسعاً، بل إنه: كلما تكشف جزء منه تبين عظم ما وراءه من مساتير.

والموقف الصواب: ألا يبنى الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة، وإنما ينظر فيما ترك الأوائل من آراء.

فإذا ما اتخذ هذا الموقف وجد فيها ماهو متهافت، قد انحرف عن الطريق وضل.

ووجد فيها ما أصله ثابت: قد شيد على أسس متينة فأصاب الحق،

ووجد من جهة ثالثة نقصاً ومجهولا.

فهو إذن، كباحث وراء الحق.

يأخذ الحق الصراح.

ويهدم الزيف والباطل.

ويبنى مالم يتم بناؤه.

ويجاهد فى الكشف عما لا يزال مجهولا.

هذا، فيما يرى «الكندى» «وابن سينا» وغيرهما: موقف الإسلاميين من الفلسفات القديمة: نظروا فيها، فانتقدوا منها الباطل، واعتنقوا الحق، وساهموا فى تكملة صرح الحق، على قدر طاقتهم.

ويقول الدكتور «محمد عبد الهادى أبو ريده» بحق:

«فمهما بدا من شبه، بين آراء مفكرى الإسلام، وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم، فإن آراءالإسلاميين، لها طابعها الخاص، ولها مكانتها فى نظام واسع، بحيث لا يصلح النظر إليها منعزلة، بل من حيث صورتها الخاصة؛ وعلاقتها بغيرها ووظيفتها فى جملة البناء الفكرى عند أصحابها.

ويجب على الباحث: أن يراعى ذلك، لأنه ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد، فلا يوجد فى التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسى خالص، ولا فيلسوف أفلاطونى خالص:

والفكرة الفلسفية: عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى، وتدخل فى نظام فكرى جديد: تتغير من وجوه شتى، وهى فى هذه الحال، ليست ملكاً لأهلها الأولين، بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم، وجملة تفكيرهم الفلسفى[1]». أهـ.

«ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد».

تلك كلمة حق، ومن هنا كان جميلا. أن يعترف الأستاذ «دوجا» بالوضع الصحيح، وأن يعبر عنه، فى صورة أسئلة:

يقول الأستاذ «دوجا»:

«هل يظن ظان: أن عقلا كعقل «ابن سينا»: لم ينتج فى الفلسفة شيئاً طريفاً، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية: ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربى؟[2]».

٩ - نحو الإنصاف:

على أن الله تعالى: قد وفق رجالا منصفين من الغرب لرد هجمات التعصب والهوى الصادرة من بنى وطنهم. ونكرر القول بأنهم ليسوا من المستشرقين ولا من أذناب الاستعمار، ومن أمثلة ذلك.

(١) رسائل الكندى. (٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد ص١٣.

الأستاذ: «كاردانوس»: وهو فيلسوف ورياضى إيطالى، يقول عن «الكندى»: إنه واحد من بين الاثنى عشر الممتازين فى العالم.

ويقول الأستاذ: «فلنت Flint» عن «ابن خلدون»:

إن «أفلاطون، وأرسطو وأوجستين»: ليسوا نظراء «لابن خلدون»، وكل من عداهم غير جدير، حتى بأن يذكر إلى جانبه[1]».

أما فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية، ككل، وأنها كانت إلهاماً، ومصدرا وعاملا أساسياً للحضارة الغربية، فإنا نستسمح القراء فى أن ننقل ما يلى عن كتاب: «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» للدكتور محمد إقبال: ترجمة الأستاذ عباس محمود.

يقول الدكتور محمد إقبال:

لقد كانت أوربا بطيئة؛ نوعاً ما، فى إدراك الأصل الإسلامى لمنهجها العلمى.

وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة.

وسأتلو عليكم فقرة، أو فقرتين من كتاب. «بناء الإنسانية».

«Making of Humanity»

الذى ألفه بريفولت: «Briffault»

يقول «بريفولت»:

إن «روجر بيكون»: درس اللغة العربية، والعلوم العربية، فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميها العرب فى الأندلس، وليس «لروجر بيكون». ولا لسميه الذى جاء بعده، الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى، فلم يكن «روجر بيكون» إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه اللغة العربية، وعلوم العرب، هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة.

والمناقشات التى دارت حول واضعى المنهج التجريبى هى طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية.

وقد كان المنهج العربى التجريبى، فى عصر «بيكون»: قد انتشر انتشاراً واسعاً وانكب، الناس، فى لهف، على تحصيله فى ربوع أوربا.

لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج.

وإن العبقرية التى ولدتها ثقافة العرب فى إسبانيا لم تنهض، فى عنفوانها، إلا بعد مضى وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام، ولم يكن العلم وحده هو الذى أعاد

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى، ترجمة عباس محمود.

إلى أوربا الحياة، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية: بعثت بباكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية[1].

ويقول:

«فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحى الازدهار الأوربى، إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤثرات، توجد أوضح ما تكون، وأهم ما تكون: فى نشأة تلك الطاقة التى تكون ما للعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة، وفى المصدر القوى لازدهاره: أى فى العلوم الطبيعية وروح البحث العلمى.

إن ما يدين به علمنا لعلم العرب، ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب، بل يدين هذا العالم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه».

«فالعالم القديم، كما رأيناه لم يكن للعلم فيه وجود. وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم: كانت علوماً أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم، وأخذوها عن سواهم، ولم تتأقلم فى يوم من الأيام، فتمتزج امتزاجاً كلياً بالثقافة اليونانية.

وقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام، ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث، فى دأب وأناة وجمع المعلومات الإيجابية، وتركيزها، والمناهج التفصيلية للعلم، والملاحظة الدقيقة، المستمرة، والبحث التجريبى، كل ذلك، كان غريباً تماماً عن المزاج اليونانى.

ولم يقارب البحث العلمى نشأته فى العالم القديم، إلا فى الإسكندرية فى عهدها الهلينى.

أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة، لطرق التجربة، والملاحظة، والمقاييس، ولتطور الرياضة إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية، أدخلها العرب إلى العالم الأوربى[2]، أهـ.

أما بعد، فإن أملنا الوحيد. وهدفنا من كل ما تقدم إنما هو الإنصاف، ولعل أبناء الشرق، فى تقدمهم السريع فى سلم الحضارة، يدركون مكانتهم الممتازة، فيعملون على إظهارها، ويتابعون العمل للوصول إلى المساهمة الفعالة، فى السير بالإنسانية نحو التقدم والرقى.

وبالله التوفيق.

(1) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى: ترجمة عباس محمود.

(2) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى نقلا عن الأستاذ بريفولت فى كتابه «بناء الإنسانية».

الفصل العاشر

مرحلة الترجمة الأولى فى الإسلام

١ - هدفنا من كتابة هذا الفصل:

ليس من هدفنا- فى هذا الفصل- أن نستفيض فى الكتابة عن الترجمة، ذلك أن الذين يستفيضون فيها إما أن يكون هدفهم:

١ - البيان الكامل التام لهذه المرحلة، فيبحثون فى نشأتها، وبواعثها وتطوراتها، والكتب التى ترجمت كتاباً كتاباً، ويتحدثون عن المترجمين، وما ترجمة كل منهم، وغاياتهم من ذلك: مجرد التأريخ لهذه الظاهرة كمل فعل ذلك صاحب كتاب الفهرست مثلا.

٢ - وإما أن يكون هدفهم من الاستفاضة: الحكم على الفلسفة الإسلامية بأنها تقليد للفلسفة اليونانية أو اقتباس منها، وأن نشأتها وظهورها مدينا لما ترجم من آثار.

وما دمنا لا نهدف إلى هذا ولا إلى ذاك. فإننا سنقتصر على إعطاء صورة مجملة موجزة، ولكنها كافية عن هذه المرحلة التى يراها بعض الناس عاملا أساسيًا فى تكوين الفلسفة الإسلامية، ونراها نحن، عاملا ثانويًا مساعدًا.

٢ - بدء الترجمة:

كان «خالد بن يزيد». أول من فكر فى أمر الترجمة إلى اللغة العربية. يقول «الجاحظ» فى كتاب: البيان والتبيين.

«وكان «خالد بن يزيد بن معاوية، خطيباً شاعراً، وفصيحًا جامعًا، وجيد الرأى، كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء».

ويزيدنا «ابن النديم» فى كتابة: «الفهرست» بعض الإيضاح عن جنسية المترجمين الذين قاموا بما أمر «خالد» فيقول:

«كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥- ٧٠٤) يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلا فى نفسه، وله همة ومحبة للعلوم. خطر بباله الصنعة[1]، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين: ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى، وهذا أول نقل كان فى الإسلام».

وفى موضع آخر يزيدنا «ابن النديم» إيضاحًا، عن السبب الذى جعل خالداً يعنى بترجمة كتب الكيمياء على الخصوص فيقول:

(1) كلمة الصنعة معناها الكيمياء القديمة. أى: تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة.

«قال «محمد بن إسحاق»: الذى على بإخراج كتب القدماء فى الصنعة: «خالد بن يزيد ابن معاوية». وكان خطيباً، شاعراً، فصيحاً، حازماً، ذا رأى وهو أول من ترجم له: كتب الطب والنجوم، وكتب الكيمياء.

وكان جواداً، يقال: إنه قيل له لقد جعلت أكثر شغلك فى طلب الصنعة.

فقال «خالد»: ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابى وإخوانى، إنى طمعت فى الخلافة فاخْتُزِلَت دونى. فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة؛ فلا أحوج أحداً عرفنى يوماً أو عرفته، إلى أن يقف بباب السلطان رغبة أو رهبة[1].

٢ - الترجمة فى عهد الدولة العباسية:

أما الترجمة فى عهد الدولة العباسية، فإن «ابن أبى أصيبعة» يعطينا صورة مجملة عامة عنها، مبتدئاً بالحديث عن الأسباب التى صرفت الدولة الإسلامية عن الترجمة من قبل:

قال «ابن أبى أصيبعة»:

وكانت العرب فى صدر الإسلام لا تعنى بشئ من العلم إلا بلُغتها، ومعرفة أحكام شريعتها، حاشا صناعة الطب، فإنها كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكرة عند جماهيرهم، لحاجة الناس طرا إليها؛ ولما كان عندهم من الأثر عن النبى، ﷺ، فى الحث عليها حيث يقول:

«يا عباد الله تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء، إلا وضع له دواء، إلا واحداً، وهو الهرم».

فهذه كانت حالة العرب فى الدولة الأموية، فلما أدال الله تعالى للهاشمية وصرف الملك إليهم: ثابت الهمم من غفلتها، وهبت الفطن من سناجتها، فكان أول من عنى منهم بالعلوم، الخليفة الثانى، «أبو جعفر المنصور».. فكان رحمه الله، مع براعته فى الفقه، مقدما فى علم الفلسفة، وخاصة فى علم صناعة النجوم كلفاً وبأهلها.

ثم لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم، «عبد الله المأمون بن الرشيد، بن محمد المهدى، بن أبى جعفر المنصور»، تمم ما بدأ به جده المنصور، فأقبل على طلب العلم فى مواضعه، واستخراجه من معادنه، بفضل همته الشريفة، رقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الروم، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب «أفلاطون، وأرسطاليس، وأبقراط، وجالينوس، وأقليدس. وبطليموس، وغيرهم من الفلاسفة».

(١) كتاب الفهرست ص٣٥٤.

فاستجاد لها مهرة التراجمة، وكلفهم بإحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن، ثم حض الناس على قراءتها، ورغبهم فى تعلمها، فنفقت سوق العلم فى زمانه، وقامت دولة الحكمة فى عصره، وتنافس أولو النباهة فى العلوم، لما كانوا يرون من إحظائه لمنتحليها، واختصاصه لمتقلديها، فكان يخلو بهم ويأنس بمناظرتهم ويتلذذ بمذاكرتهم، فينالون عنده المنازل الرفيعة، والمراتب السنية، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء، والفقهاء، والمحدثين، والمتكلمين، وأهل اللغة، والأخبار، والمعرفة بالشعر، والنسب، فأتقن جماعة من ذوى الفنون والتعلم، فى أيامه، كثيراً من أجزاء الفلسفة، وسنوا لمن بعدهم مناهج الطلب، ومهدوا أصول الأدب، حتى كادت الدولة العباسية تضاهى الدولة الرومية، أيام اكتمالها، وزمان اجتماع شملها.

وقال فى موضع آخر: «إن أول علم اعتنى به عن علوم الفلسفة، علم المنطق والنجوم.

فأما المنطق فأول من اشتهر به، فى هذه الدولة، «عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى»، كاتب «أبى جعفر المنصور»، فإنه ترجم كتب «أرسطاليس» المنطقية الثلاثة التى فى صورة المنطق، وهى كتاب «قاطاغورياس[1]»، وكتاب: «بارى أرمينياس[2]»، وكتاب «أنولوطيقا[3]».. وترجم مع ذلك المدخل المعروف بـ «إيساغوجى» لـ «فرفوريوس» الصورى، وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندى المعروف بـ «كليلة ودمنة».. وهو أول ما ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية..

وأما علم النجوم فأول من على به فى هذه الدولة «محمد بن إبراهيم الفزارى»، وذلك أن «الحسن بن محمد بن حميد، المعروف بـ «ابن الآدمى»، ذكر فى زيجه الكبير المعروف بـ «نظم العقدة»: أنه قدم على «الخليفة المنصور» فى سنة ١٥٦ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف «بالسند هند» فى حركات النجوم.. فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية» أهـ.

فى عهد «المأمون» اتسعت الترجمة وانتشرت بل لقد تنافس كثير من الوجهاء فى تبنى الترجمة والتوسعة على المترجمين، وقد شجع «المأمون» كل ذلك، وساهم بالنصيب الأوفر فى تشجيع الترجمة على العموم.

وفعل «المأمون» مالم يفعله السابقون، ونعنى: أنه ترجم الكتب الخاصة بالإلهيات، وبالأخلاق وبالنفس.

(١) كتاب قاطغورياس: أى المقولات. (٢) أى كتاب القياس.

(٣) هو كتاب، أنالوطيقا، وهو، أنا لوطيقا الأولى، يعنى، القياس، وأنالوطيقى الثانية، يعنى، البرهان.

أما الأسباب الداعية، لموقف «المأمون» هذا، فيختلف فيها المؤرخون، ولعلها- مجتمعة- كانت داعية «للمأمون» إلى الترجمة.

من هذه الأسباب الداعية، ما حكاه «ابن النديم»:

من أن «المأمون» رأى في منامه رجلا أبيض اللون، مشربا بحمرة، واسع الجبهة، حسن الشمائل، جالساً على سرير، قال «المأمون»:

وكأني بين يديه قد ملئت هيبة.

فقلت: من أنت؟

فقال: أنا «أرسطو».

فسررت به، وقلت: أيها الحكيم أسألك؟

قال: سل.

قلت: ما الحسن؟

قال: ماحسن في العقل.

قلت: ثم ماذا؟

قال: ماحسن في الشرع.

قلت: ثم ماذا؟

قال: ماحسن عند الجمهور.

قلت: ثم ماذا؟

قال: ثم لا ثم.

قلت: زدني.

قال: عليك بالتوحيد.

هذا السبب يراه «سانتلانا»، أشبه بالأساطير منه بالحقائق.

ويرى آخرون: أنه تعبير عما يشعر به المأمون من تقدير «لأرسطو».

وقد يكون السبب الذي دفع المأمون إلى الترجمة، هو استعداده الخاص الذي ينسجم كل الانسجام مع الاتجاه الاعتزالي.

وقد يكون السبب هو نشأة «المأمون» وثقافته.

ولقد دخل «المأمون»- في عنف- في الخصومة الخاصة بخلق القرآن، وأصبحت المسألة بالنسبة له، على أعظم جانب من الأهمية، ومن الجائز أنه رأى مما يساعده في نصرة رأيه: ترجمة الكتب اليونانية الخاصة بالإلهيات، وبالأخلاق.

٤ - الخطأ في الترجمة:

قال «أبو حيان التوحيدي، المتوفى سنة ٤١٠هـ في كتابه المقايسات: على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية: قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد.

ولو كانت معاني يونان تهجس في نفس العرب مع بيانها الرائع؛ وتصرفها الواسع؛ وافتنانها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص.

ولو كنا نفقه من الأوائل أغراضهم بلغتهم، لكان ذلك أيضاً ناقعاً للغليل، وناهجاً للسبيل، ومبلغاً إلى الحد المطلوب.

ويسجل «الغزالي» هذا التحريف فيقول في كتابه: (تهافت الفلاسفة):

«ثم المترجمون لكلام «أرسطو»: لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم».

ثم إنه من المعروف: أن الترجمة تحتاج إلى ثلاثة أمور:

١ - إتقان اللغة المترجم منها.

٢ - إتقان اللغة المترجم إليها.

٣ - المعرفة بالمادة المترجمة.

وكثير من المترجمين لم تكن تتوافر فيهم هذه الشروط بأكملها.

ولذلك: كان يأمر الخلفاء بإصلاح بعض التراجم، أو بإعادة ترجمتها من جديد: كما فعل- فيما يروى- الكندي في كتاب الربوبية المعزو «لأرسطو». فقد أصلح ترجمته.

على أن الخطأ الذي كان يقع فيه التراجمة. لم يكن في المعنى فحسب، وإنما كان كذلك في نسبة بعض الكتب إلى غير مؤلفيها.

والخطأ من هذا النوع، وقع فيه السريان قبل العرب؛ ولعل وقوع السريان في هذا الخطأ، هو الذي أثر على العرب في تلك الناحية.

هذا الخطأ كان له أحياناً بعض الآثار الخطيرة، فمثلا كتاب الربوبية قد عزى «لأرسطو»، فلما اطلع «الفارابي» على هذا الكتاب، واعتقد أنه «لأرسطو»، قام بتحرير نظريته المشهورة في التوفيق، بين آراء «أفلاطون وأرسطو» معتمداً، على الخصوص، على هذا الكتاب.

وقع «الفارابي» في الخطأ، وانهارت نظريته في التوفيق، بمجرد أن عرف أن هذا الكتاب ليس «لأرسطو» وإنما هو فصول أخذت، أو لخصت من تساعيات «أفلوطين»، وهو بعيد عن روح «أرسطو».

الفصل الحادى عشر

الكندى

(١٧٥ هـ - ٢٥٢ هـ)

«فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم باجتهادنا. فى تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له، الكافرين، عن ذلك، بالحج القامعة لكفرهم، والهاتكة لسجوف فضائحهم، المخبرة عن عورات نحله المردية، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا، بحصن عزه الذى لايرام.

وأن يلبسنا سرابيل جُنته الواقية، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة، حتى يبلِّغنا بذلك نهاية نيتنا: من نصرة الحق وتأييد الصدق.

ويبلِّغنابذلك درجة من ارتضى نيته، وقبل فعله، ووهب له الفَلَج والظفر، على أضداده الكافرين نعمته، والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده».

«الكندى»

١- تقدير الكندى[1]:

«فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها».

«القفطى»

«وكانت دولة المعتصم: تتجمل به وبمصنفاته، وهى كثيرة جداً».

«ابن نباتة المصرى».

«كان عظيم المنزلة عند «المأمون» و«المعتصم» ، وعند ابنه: «أحمد».

طبقات الأطباء

كان «الكندى» رجلا منصرفاً إلى جد الحياة، عاكفاً على الحكمة، ينظر فيها التماساً لكمال نفسه.

«ويقوم بأول محاولة لتوطنتها، أو مدافعة ما يعوق قومه عن الإقبال عليها، من العصبية الجنسية، والعصبية الدينية».

«مصطفى عبدالرازق»

(١) نحن فى هذا الفصل، مدينون - فى كثير - إلى الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثانى، وإلى الأستاذ الفاضل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى كتابه رسائل الكندى، والدكتور النابه الأستاذ أحمد فؤاد الإهوانى فى نشره لرسالة الفلسفة الأولى، جزاهم الله خيراً عن العلم وأهله.

«كان «الكندى» هادئاً فى حياته، آخذاً بأسباب الاقتصاد والنظام وسياسة النفس، ومجاهدة شهواتها ...».

«وقد كان الرجل، فى خلقه وعقله، من أعظم ما عرف البشر».

يقول «ده بوير» فى دائرة المعارف الإسلامية، عند ترجمته للكندى.

«إن «كوردان: Curdan»، وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة: Le Reaissance، ينيسانس» يعد «الكندى» واحداً من اثنى عشر، هم أنفذ الناس عقلا، وأنه كان فى القرون الوسطى يعتبر واحداً من ثمانية، هم أئمة العلوم الفلكية».

«مصطفى عبدالرازق»

٢- نسبه:

هو: «أبو يوسف، يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس».

وقد وقف الأشعث بن قيس يتحدث عن مآثر قومه وفعالهم فى الجاهلية أمام «كسرى»، فقال:

لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر، وقديم زحفها الأكبر، وأنا غياث اللزبات.

فقالوا: لم يا أخا كندة؟

قال: لأنا ورثنا ملك كندة: فاستظللنا بأفيائه: وتقلدنا منكبه الأعظم، وتوسطنا بحبوحه الأكرم.

و«الأشعث بن قيس» أول من أسلم من أجداد الكندى.

يقول صاحب تاريخ بغداد عنه:

«قدم على رسول الله، ﷺ، فى وفد كنده».

ويعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة.

وله عن النبى، ﷺ، رواية.

وقد شهد، مع «سعد بن أبى وقاص»، قتال الفرس بالعراق.

وكان على راية كندة يوم صفين مع «على بن أبى طالب».

وحضر قتال الخوارج بالنهروان.

وورد المدائن، ثم عاد إلى الكوفة فأقام بهاحتى مات، فى الوقت الذى صالح فيه «الحسن ابن على»، «معاوية بن أبى سفيان»، وصلى عليه «الحسن» ...

مات فى آخر سنة أربعين بعد قتل «على»، بأربعين ليلة - فيما أخبر ولده - وتوفى وهو ابن ثلاث وستين، أهـ.

وقد كان من الطبيعى - وأمر «الأشعث بن قيس» كما ذكر - أن ينال أبناؤه وأحفاده من نباهة الذكر، ورفعة المكانة ماهم بهد جديرون.

بيد أن حادثين: نفرتا ملوك بنى أمية منهم، فخفت تكرهم طيلة عهد الدولة الأموية.

أما الحادثة الأولى، فهى: استعمال «ابن الزبير» «محمد بن الأشعث» على الموصل، وقد كان بين «ابن الزبير» و«معاوية» عداوة مستحكمة، وحروب مشتعلة.

أما الحادثة الثانية، فهى: حادثة خروج «عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث» على «عبدالملك بن مروان»، فقد ثار - كما يقول الدكتور «طه حسين» - بالحجاج وخلع «عبدالملك»، وعرض ملك آل مروان للزوال.

ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية، واستيلاء الدولة العباسية على الحكم، بدأ يأخذ بيت الكندى مكانته التى تليق به.

فلما كان عهد الخليفة «المهدى»، تولى والد «الكندى» ولاية الكوفة، واشتهر بالكرم، فأخذ يقصده ذو الحاجة، ويقصده الشعراء، يمتدحونه، لما ينالون من بره وخيره.

ومن شعر (نصيب) فيه:

أغـر ، لأبناء السـبيل مـوارد	إلى بيته، تهديهم، وطريق
وإن عدّ أنسابَ الملوك وجدته	إلى نسـب يعلوهـم ويفـوق

أما شخصيته: فكانت، من المهابة بحيث:

«كان يزاحم بمنكبه أبناءعمومة الخليفة، وكانت ولاية الكوفة دُولة بينه وبينهم[1].

بل كان ابن عم الخليفة يلجأ إلى «إسحاق بن الصباح» ليلين من شكيمة القاضى: «شريك ابن عبدالله»[2].

٢- نشأته وثقافته:

ولد «الكندى» فى أواخر حياة أبيه، وتوفى والده، وهو لم يبلغ سن الشباب بعد:

«فنشأ فى الكوفة فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى، وفى حضن اليتم وظل الجاه الزائل»[3].

وكانت بغداد، إذ ذاك فى عز ازدهارها: ثقافة وحضارة وثراء، لذلك كانت تتطلع إليها أنظار من يطمحون إلى نباهة الذكر، بالعلم، أو بالثراء أو بالجاه والحظوة لدى الخلفاء.

وكان من الطبيعى أن ينتقل «الكندى» من الكوفة إلى بغداد.

وفى بغداد اشتغل - كما يقول «ابن نباتة» - بعلم الأدب، ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها.

ولم تكن نفسه الطلعة لتكتفى بميدان واحد من ميادين العلم؛ أو تقتصر على لغة واحدة: فأخذ يتعلم من اللغات مايشبع طموحه العلمى.

(١) فيلسوف العرب.. لمصطفى عبد الرازق.
(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص١٥.
(٣) المصدر السابق ص١٨.

وقد حدثنا المؤرخون له: بأنه كان من أبرع التراجمة.

ويحدثنا صاحب «أخبار الحكماء» بأن:

«مما اشتهر من كتب «بطليموس» وخرج إلى العربية.. كتاب: «الجغرافيا فى المعمور من الأرض»، وهذا الكتاب نقله «الكندى» إلى العربية نقلا جيداً؛ ويوجد سريانا».

ولكن بعض الناس يتشكك فى معرفة الكندى، للغات أخرى غير العربية.

غير أن هناك نصاً نقله صاحب كتاب الفهرست عن «الكندى»، ربما كان حاسماً لهذا النزاع.

قال «الكندى»:

لا أعلم كتابة تحتمل من: تحليل حروفها وتدقيقها ما تحتمل الكتابة العربية، ويمكن فيها من السرعة، مالا يمكن فى غيرها من الكتابات».

هذا النص لايقوله إلا من يعرف عدة لغات.

درس «الكندى»، الفلسفة اليونانية، والفلسفة الفارسية، والفلسفة الهندية ودرس الهندسة، والطب، والجغرافيا، والموسيقا.

ولم يكد يترك مجالا من المجالات العلمية؛ إلا وقد ألف فيه، حتى لقد قدر ابن النديم: أن تصانيفه: تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً ورسالة.

ويقسم «ابن النديم» هذه الكتب إلى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول:

١- كتبه الفلسفية.	٢- كتبه المنطقية.	٣- كتبه الحسابيات.
٤- كتبه الكريات.	٥- كتبه الموسيقيات.	٦- كتبه النجوميات.
٧- كتبه الهندسيات.	٨- كتبه الفلكيات.	٩- كتبه الطبيات.
١٠- كتبه الأحكاميات.	١١- كتبه الجدليات.	١٢- كتبه النفسيات.
١٣- كتبه السياسات.	١٤- كتبه الأحداثيات.	١٥- كتبه الأبعاديات.
١٦- كتبه التقدميات.	١٧- كتبه الأنواعيات.	

ويقول أيضاً:

«وقد يقع فى تعديل كتب «الكندى» خلاف بين المؤرخين، بالزيادة والنقص، ولكنهم متفقون على أن له، فى أكثرالعلوم، مؤلفات من المصنفات الطوال والرسائل القصار.

والطريف فى حياة «الكندى»: أنه كان يجرى الكثير من التجارب، حتى تقوم معرفته - فى الميدان التجريبى - على أساس سليم.

وأنه كان يعرف الموسيقا نظرياً وعملياً، ويمزج الموسيقا بالطب فى أمر العلاج.

ويحكى عنه فى هذا الميدان حكاية طريفة، وسواء أصحت أم لم تصح؛ فإنها تدل على أساس من معرفة «الكندى» بالموسيقا وبالطب، ومن مزج بينهما.

روى صاحب كتاب: «أخبار الحكماء».

وقد ذكروا من عجيب ما يحكى عن «يعقوب بن إسحاق الكندى»، هذا: أنه كان فى جواره رجل من كبار التجار: موسع عليه فى تجارته وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه: وضبط دخله وخرجه: وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على «الكندى»، والطعن عليه، مدمنًا لتعكيره والإغراء به، فعرض لابنه سكتة فجأة، فورد عليه من ذلك ما أذهله، وبقى لايدرى ما الذى له فى أيدى الناس، ومالهم عليه، مع ما دخله من الجزع عن ابنه، فلم يدع بمدينة السلام طبيبا إلا ركب إليه، واستركبه لينظر ابنه، ويشير عليه من أمره بعلاج، فلم يجبه كثير من الأطباء – لكبر العلة وخطرها – إلى الحضور معه؛ ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء.

فقيل له: أنت فى جوار فيلسوف زمانه، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ؛ فلو قصدته لوجدت عنده ماتحب .

فدعته الضرورة إلى أن يحمل على «الكندى» بأحد إخوانه: فثقل عليه فى الحضور، فأجاب وصار إلى منزل التاجر، فلما رأى ابنه، وأخذ مجسه، أمر بأن يحضر إليه مع تلامذته فى علم «الموسيقا»، ومن قد أتقن الحذق بضرب العود، وعرف الطرائق المحزنة والمزعجة، والمقوية للقلوب والنفوس، فحضر منهم أربعة نفر، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه، وأن يأخذوا فى طريقة أوقفهم عليها، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على «الدساتين» ونقلها.

فلم يزالوا يضربون فى تلك الطريقة و«الكندى» آخذ مجس الغلام، وهو فى خلال ذلك يمتد نفسه، ويقوى نبضه، ويراجع إليه نفسه شيئاً بعد الشئ إلى أن تحرك، ثم جلس وتكلم، وأولئك يضربون فى تلك الطريقة دائماً لا يفترون.

فقال «الكندى» لأبيه: سل ابنك عن علم ما تحتاج إليه علمه، مما لك وعليك وأثبته، فجعل الرجل يسأله وهو يخبره، ويكتب شيئاً بعد شئ.

فلما أتى على جميع ما يحتاج ، غفل الضاربون عن تلك الطريقة التى كانوا يضربونها وفتروا، فعاد الصبى إلى الحال الأولى وغشيه السكات. فسأله أبوه أن يأمرهم بمعاودة ماكانوا يضربون به فقال:

هيهات، إنما كانت صبابة قد بقيت من حياته ولا يمكن فيها ماجرى، ولا سبيل لى ولا لأحد من البشر إلى الزيادة فى مدة من قد انقطعت مدته. إذ قد استوفى العطية والقسم الذى قسم الله له».

أما شأنه فى الأدب : فلم يكن شأن المتخصصين، ولكن تروى عنه حكايات لطيفة تبين اتجاهه فى النقد، ومداعباته للأدباء:

ففى كتاب: «مرح العيون»، «لابن نباتة المصرى».

حكى أنه كان حاضراً عند «أحمد بن المعتصم»، وقد دخل «أبو تمام»، فأنشده قصيدته السينية، فلما بلغ إلى قوله:

إقدام عمرو فى سماحة حاتم ... فى حلم أحنف فى ذكاء إياس

قال «الكندى»: ما صنعت شيئاً.

قال: كيف؟

قال: مازدت على أن شبهت ابن أميرالمؤمنين بصعاليك العرب، وأيضاً إن شعراء دهرنا تجاوزوا بالممدوح من كان قبله.

ألا ترى إلى قول «العكوك» فى «أبى دلف»؟

رجل أبر على شجاعة عامر ... بأساً وغبر فى محيا حاتم

فأطرق أبو تمام: ثم أنشد:

لاتنكروا ضربى له من دونه ... مثلا شرودا فى الندى والباس

فالله قد ضرب الأقل لنوره ... مثلا من المشكاة والنبراس

ولم يكن هذا فى القصيدة، فتعجب منه، ثم طلب أن تكون الجائزة ولاية عمل، فاستصغر عن ذلك:

فقال «الكندى»:

وله ، فإنه قصير العمر، لأن ذهنه ينحت من قلبه، فكان كما قال وسمع رجلا ينشد قول ربيعة الرقى:

لو قيل للعباس: ياابن محمد ... قل: لا، وأنت مخلد، ماقالها

فقال: ليس يجب أن يقول الإنسان فى شئ: نعم. وكان الوجه أن يستثنى، ثم قال:

هجرت فى القول: لا، إلا لعارضة ... تكون أولى بلا فى اللفظ من نعم

وسمع «الكندى» إنساناً ينشد ويقول:

وفى أربع منى خلت منك أربع ... فما أنا أدرى أيها هاج لى كربى؟

خيالك فى عينى! أم الذكر فى فمى؟ ... أم النطق فى سمعى؟ أم الحب فى قلبى؟

فقال: والله لقد قسمها تقسيما فلسفياً.

ويعقب فضيلة الأستاذ الأكبرالمرحوم الشيخ «مصطفى عبدالرازق» على ذلك فيقول:

وهذه الشواهد تعرب عن منهج «الكندى» فى النقد الأدبى، وهو مذهب فلسفى: يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته فى نظر العقل.

واحتل «الكندى» المكانة التى تليق به، من ناحية علمه، ومن ناحية نسبه وحسبه، فنال التقدير فى قصور الخلفاء، واصطفاه «المعتصم» مؤدباً لابنه «أحمد»، وكان بينه وبين «أحمد ابن المعتصم» مودة وصداقة.

وكانت دولة «المعتصم» – على حد تعبير «ابن نباتة» – تتجمل به وبمصنفاته. هذه المكانة خلقت له حساداً وخصوماً.

ومع أن «الكندى» لم يكن يطمح إلى منصب رسمى فى القصر، أو فى تولى ولاية فى الدولة الإسلامية.

ومع أنه لم يكن ينافس طلاب المال أو الجاه فى أمر من أمورهم.

ومع أنه – وقد هيأ الله له من الثراء مايكفيه – كان منصرفاً انصرافاً يكاد يكون تاماً، إلى كتبه وأبحاثه وثقافته الخاصة.

مع كل ذلك لم يتركه الآخرون هادئاً مطمئناً.

أخذوا يكيدون له بكل الوسائل، بل ويكيدون لأصدقائه.

يقول الطبرى:

«إن «محمد بن موسى المنجم»: عمل بعد موت المنتصر، على إبعاد «أحمد بن المعتصم» عن الخلافة، لأن «أحمد» كان صاحب «الكندى» الفيلسوف».

أما «محمد» ، و«أحمد ابنا موسى بن شاكر»، فقد أخذا يكيدان «للكندى»، فى أيام «المتوكل» «كما كانا يكيدان» «لكل من ذكر بالتقدم فى معرفة» .

حتى أغضبا «المتوكل» عليه، ثم:

« وجها إلى داره: فأخذا كتبه بأسرها، وأفرداها فى خزانة سميت الكندية» .

ثم هيأ الله الأسباب، لاسترداد «الكندى» مكتبته، واعتكف «الكندى» اعتكافا تاماً، إلى أن وافته منيته، على الراجح، أواخر سنة ٢٥٢ هـ. رحمه الله رحمة واسعة.

٤ - نظرية المعرفة عند «الكندى»:

تختلف معرفة الإنسان من ناحية آلاتها، ومن ناحية قيمتها وثباتها، ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها، ومن ناحية مصدرها.

١ - الإدراك الحسى:

أما فيما يتعلق بآلات المعرفة، فإنها، أولا:

الحواس عند مباشرة الحس محسوسة،(٥).

(٥) سنحاول– ما أمكن– استعمال أسلوب الكندى كلما تيسر ذلك معتمدين فى النقل على رسائله التى نشرها الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة.

وهى تحدث فور هذه المباشرة.

«بلا زمان ولامؤنة» .

هذه المعرفة: غير ثابتة، ذلك أن المحس غير ثابت، لأنه فى صيرورة دائمة؛ إنه يتبدل فى كل لحظة ، إنه باستمرار متبدل «بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوى وغير التساوى، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه، والأشد والأضعف، فهو الدهر فى زوال دائم، وتبدل غير منفصل» .

هذه المعرفة التى يباشرها الحس تنتقل منه إلى المصورة، وتؤديها المصورة إلى الحافظة.

والمحس يتمثل ويتصور فى نفس الإنسان؛ فله صورة موجودة فى النفس.

وهو دائماً ذو طبيعة مادية:

«فالمحس أبداً: جرم، وبالجرم» .

هذا النوع من المعرفة لايصورتصويراً دقيقاً، ماهية الأشياء.

«إنه قريب من الحاس جداً، لمعرفته بالحس فور مباشرة الحس إياه، ولكنه أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها» .

٢ - الإدراك العقلى:

والأشياء إما كلية، وإما جزئية:

فالكلى: هو.

«الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص» .

والجزئى: هو: «الأشخاص للأنواع» .

والإدراك الحسى: هو جزئى باستمرار:

أما الإدراك العقلى، أى: إدراك الأجناس والأنواع: فإنه غير واقع تحت الحواس، وليس موجوداً وجوداً حسيًا، وإنما إدراكه: يكون بوساطة «قوة من قوى النفس التامة، أعنى: الإنسانية، هى المساة: العقل الإنسانى» .

وهذا النمط من المعرفة «ليس متمثلا للنفس» ، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة.

ذلك أن الذى يتمثل للنفس إنما هو المحس والإدراك الكلى: إنما هو: تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة، واستبقاء للمشترك العام.

فحينما ندرك معنى الإنسانية، فإن ذلك بتجريدها عن اللون مثلا، وعن الطول والقصر، وعن السمنة والنحافة، ويتبقى بعد هذا التجريد: الحيوانية والنطاقية. وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان.

والإنسانية، إذن– وقد جردت من كل ما هو محس: لا صورة لها تتمثل فى الذهن.

وهى تحدث فور هذه المباشرة.

«بلا زمان ولامدونة».

هذه المعرفة: غير ثابتة، ذلك أن المحس غير ثابت، لأنه فى صيرورة دائمة؛ إنه يتبدل فى كل لحظة، إنه باستمرار متبدل «بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوى وغير التساوى، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه، والأشد والأضعف، فهو الدهر فى زوال دائم، وتبدل غير منفصل».

هذه المعرفة التى يباشرها الحس تنتقل منه إلى المصورة، وتؤديها المصورة إلى الحافظة.

والمحس يتمثل ويتصور فى نفس الإنسان؛ فله صورة موجودة فى النفس.

وهو دائماً ذو طبيعة مادية:

«فالمحس أبداً: جرم، وبالجرم».

هذا النوع من المعرفة لايصورتصويراً دقيقاً، ماهية الأشياء.

«إنه قريب من الحاس جداً، لمعرفته بالحس فور مباشرة الحس إياه، ولكنه أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها».

٢ - الإدراك العقلى:

والأشياء إما كلية، وإما جزئية:

فالكلى: هو.

«الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص».

والجزئى: هو: «الأشخاص للأنواع».

والإدراك الحسى: هو جزئى باستمرار:

أما الإدراك العقلى، أى: إدراك الأجناس والأنواع: فإنه غير واقع تحت الحواس، وليس موجوداً وجوداً حسيًا، وإنما إدراكه: يكون بوساطة «قوة من قوى النفس التامة، أعنى: الإنسانية، هى المسماة: العقل الإنسانى».

وهذا النمط من المعرفة «ليس متمثلا للنفس»، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة.

ذلك أن الذى يتمثل للنفس إنما هو المحس والإدراك الكلى: إنما هو: تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة، واستبقاء المشترك العام.

فحينما ندرك معنى الإنسانية، فإن ذلك بتجريدها عن اللون مثلا، وعن الطول والقصر، وعن السمنة والنحافة، ويتبقى بعد هذا التجريد: الحيوانية والنطاقية. وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان.

والإنسانية، إذن- وقد جردت من كل ما هو محس: لا صورة لها تتمثل فى الذهن.

وإذا قلت: «هو: لا هو، غير صادقين فى شئ بعينه»، فإن هذا: إدراك للنفس ليس بحسى، وإنما هو اضطرارى، «وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس؛ لأنه لا مثال له: لا لون ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة ولا ملموس له؛ بل: إدراك لا مثالى».

وإذن «كل ما كان هيولانيا: فإنه مثالى، يمثله الحس الكلى فى النفس.. فأما اللاتى لا هيولى لها، ولا تقارن الهيولى، فليست تتمثل فى النفس بتة.. وإنما نقربها لما يوجب ذلك اضطراراً..

فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة، أعنى التى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى، فلن يجد لها مثلا فى النفس، وإنما يجدها بالأبحاث العقلية.

وكثير من الناس من يطلب تمثل المعقول- مع أنه واضح عقليًا- ليدركه عن هذا الطريق، إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول «كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس».

ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور فى الذهن، والمعقول الذى لا يتمثل، ولا يتصور فى الذهن «تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة، إذ استعملوا، فى البحث عنها، تمثلها فى النفس، على قدر عاداتهم للحس، مثل الصبى».

مناهج العلوم:

إن لكل علم منهجاً ينسجم معه، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه؛ وطبيعة العلوم، إذن: هى التى تحدد مناهجا.

والخطأ كل الخطأ: أن نستعمل منهج علم فى علم آخر له منهجه الخاص به، «إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعى، للرياضة، أو المنهج الطبيعى لما فوق الطبيعة..

وبسبب هذا الخلط «ضل أيضاً، كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء.

فمنهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم على عادة الأمثال.

وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار.

وبعضهم جرى على عادة الحس.

وبعضهم جرى على عادة البرهان».

«وإذا استعمل الإنسان منهجاً واحداً، فقد قصر على تمييز المطلوبات.

والسبب فى نهجهم هذا السبيل: هو: إما تقصيرهم، عن علم أساليب المطلوبات؛ وإما تعشق للتكثير من سبل الحق».

وسواء كانوا مقصرين، أو مريدين تكثير سبل الحق، فإنهم فى كلتا الحالتين حائدون عن الطريق الصحيح.

وإذا قلت: «هو: لا هو، غير صادقين فى شئ بعينه»، فإن هذا: إدراك للنفس ليس بحسى، وإنما هو اضطرارى، «وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس؛ لأنه لا مثال له: لا لون ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة ولا ملموس له؛ بل: إدراك لا مثالى».

وإذن «كل ما كان هيولانيا: فإنه مثالى، يمثله الحس الكلى فى النفس.. فأما اللاتى لا هيولى لها، ولا تقارن الهيولى، فليست تتمثل فى النفس بتة.. وإنما نقربها لما يوجب ذلك اضطراراً..

فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة، أعنى التى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى، فلن يجد لها مثلا فى النفس، وإنما يجدها بالأبحاث العقلية.

وكثير من الناس من يطلب تمثل المعقول- مع أنه واضح عقليًا- ليدركه عن هذا الطريق، إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول «كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس».

ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور فى الذهن، والمعقول الذى لا يتمثل، ولا يتصور فى الذهن «تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة، إذ استعملوا، فى البحث عنها، تمثلها فى النفس، على قدر عاداتهم للحس، مثل الصبى».

مناهج العلوم:

إن لكل علم منهجاً ينسجم معه، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه؛ وطبيعة العلوم، إذن: هى التى تحدد مناهجا.

والخطأ كل الخطأ: أن نستعمل منهج علم فى علم آخر له منهجه الخاص به، «إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعى، للرياضة، أو المنهج الطبيعى لما فوق الطبيعة..

وبسبب هذا الخلط «ضل أيضاً، كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء.

فمنهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم على عادة الأمثال.

وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار.

وبعضهم جرى على عادة الحس.

وبعضهم جرى على عادة البرهان».

وإذا استعمل الإنسان منهجاً واحداً، فقد قصر على تمييز المطلوبات.

والسبب فى نهجهم هذا السبيل: هو: إما تقصيرهم، عن علم أساليب المطلوبات؛ وإما حب تكثير من سبل الحق».

وسواء كانوا مقصرين، أو مريدين تكثير سبل الحق، فإنهم فى كلتا الحالتين حائدون عن المنهج الصحيح.

لذلك «ينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً، ولا فى العلم الإلهى حساً ولا تمثيلا.. ولا فى البلاغة برهاناً، ولا فى أوائل البرهان برهاناً- فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا؛ وعسر علينا وجدان مقصوداتنا».

٢ - الإدراك الإشراقى:

تتأتى المعرفة عن طريق الحس. بيد أن من يقتصر على الحس- فيما يرى «الكندى»- يبتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا.

وتتأتى المعرفة عن طريق العقل، وهى- فيما يرى الكندى-: الطريق لمعرفة الأجناس والأنواع.

وكثير من الفلاسفة: من يقتصر فى تحديد آلات المعرفة على هذين الطريقين.

أما «الكندى»: فإنه يرى- ككثير من الفلاسفة الإشراقيين- أن هناك طريقاً آخر للمعرفة، هو: الطريق الإشراقى.

وهو- فى ذروته العليا- خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة.

وهؤلاء الذين اصطفاهم الله، فلعلمهم خصائص تبعدهم عن العلم الكسبى، إنه: «بلا طلب ولا تكلف، ولا بحيلة بشرية، ولا زمان.. إنه بلا طلب، ولا تكلف، ولا بحث.. ولا بحيلة الرياضيات والمنطق، ولا بزمان.

بل مع إرادته، جل وتعالى.

بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده، وإلهامه، ورسالاته، فإن هذا العلم: خاصة للرسل؛ صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة؛ أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غير البشر..

تستيقن العقول أن ذلك من عند الله؛ جل وتعالى؛ إذ هو موجود؛ عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله؟ فإن ذلك فوق طبعها وجبلها، فتخضع له بالطاعة والانقياد، وتنعقد فطرها فيه على التصديق بما أتت به الرسل؛ عليهم السلام».

ويستمر «الكندى» فى توضيح الفروق؛ بين العلم الكسبى والعلم الإلهى فيقول:

فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل، فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقيقية التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها؛ بجهد حيلته التى أكسبته علمها؛ لطول الدءوب فى البحث، والتروى، ما نجده أتى بمثلها فى الوجازة، والبيان، وقرب السبيل؛ والإحاطة بالمطلوب».

ثم يضرب «الكندى» مثالا تطبيقاً جزئياً لما يقول؛ وذلك:

كجواب النبى، ﷺ، فيما سأله المشركون عنه مما علمه الله، إذ هو بكل شئ عليم؛ لا أولية له، ولا تقضياً، بل سرمداً أبداً، إذ تقول له، وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قصد به السؤال عنه، صلوات الله عليه، يامحمد:

﴿من يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾: أن كان ذلك عند السائلين أمراً مستحيلاً، فأوحى إليه الواحد الحق.

﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ (٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

ثم يأخذ الكندى فى شرح الآيات الكريمة، توضيحاً لفكرته عن العلم الإلهى، فيقول[1]:

فأى دليل فى العقول النيرة الصافية، أبْيَن وأوجز من أنه، إذا كانت العظام قد وجدت بالفعل، بعد أن لم تكن، فإنه من الممكن- إذا بطلت وصارت رميماً- أن توجد من جديد.

فإن جمع المتفرق: أسهل من صنعه من العدم، وإن كان الأمر بالنسبة لله: لا يوصف بكونه أشدّ وأضعف!

وإن القوة التى أبدعت، ممكن أن تنشئ ما أُدثِرت.

أما كون العظام موجودة بعد أن لم تكن: فذلك، ظاهر للحس، فضلا عن العقل.

وإنّ السائل عن هذه المسألة: الكافر بقدرة الله، جل وتعالى، مقر: أنه هو نفسه: كان بعد أن لم يكن، فعظمه، إذنْ وجد بعد أن لم يكن: فإعادته وإحياؤه: أمر ممكن، ولا سبيل إلى القول بخلاف ذلك.

ثم يبين، سبحانه: أن كون الشئ من نقيضه: موجود، فيقول:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾. فجعل من لا نار، ناراً، ومن: لا حار، حاراً، فإذا كان الشئ يحدث من نقيضه، فإنه من باب أولى يحدث من ذاته.

وقال، سبحانه:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾؟

ثم قال، لما وجب من ذلك: ﴿بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾. والأمر فى هذه القضية: واضح بيِّن.

ثم قال- لما فى قلوب الكافرين من الإنكار من: خلق السموات، لما ظنوا: من مدة زمان خلقه قياساً على أفعال البشر، إذ كان عندهم عمل الأعظم: يحتاج إلى مدة أطول، فى عمل

(١) سنورد هذا الأخذ من كلام الكندى كلما كان واضحاً للقارئ- فإذا ما كان فيه خفاء ذكرنا معناه فى دقة.

البشر، فكان عندهم أعظم الحساب: أطولها زماناً فى العمل- إنه، جل ثناؤه، لا يحتاج إلى مدة للخلق والإبداع؛ لأنه جعل: «هو» من «لاهو»؛ فإن من بلغت قدرته، أن يعمل أجراماً من لا أجرام، ويخرج الوجود من العدم، فإنه لا يحتاج أن يعمل فى زمان:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

أى إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه، وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين! إذ ليس مخاطب[1]؛ فإن هذا، فى لغة العرب المخاطبين بهذا القول: بيّن مستعمل، فإنما خوطبوا بعادتهم فى القول؛ فإن العرب تستعمل الشئ فى الوصف ماليس فى الطبع: كقول أمرئ القيس بن حجر الكندى:

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل ... بصبح وما الإصباح منك بأمثل

والليل لا يقال له ولا يخاطب، ولا صلب له ولا أعجاز، ولا كلكل، ولا نهوض، وإنما معناه: أنه أحب أن يصبح.

ويختم «الكندى» شرحه للآيات الكريمة، بهذه الكلمة القوية التى تؤكد فكرته فيقول:

«فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع، فى قول بقدر حروف هذه الآيات، ما جمع الله، جل وتعالى، إلى رسوله، ﷺ، فيها، من إيضاح:

إن العظام تحيا بعد أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشئ يكون من نقيضه؟!

كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحلية، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية».

هذا النمط من العلم: كما وضحه «الكندى»: ليس مصدره حساً ولا عقلا: إن مصدره الوحى، إنه علم إلهى، وإذا كان ذلك خاصاً بمن يصطفيهم الله، فإن فى أفراد البشر من يصل إلى مراتب من العلم الإشراقى الذى يتأتى عن صفاء النفس، وإن كان دون مرتبة العلوم النبوية.

وقد ترك «الكندى» رسالة، فى «القول فى النفس» وذكر: أنه اختصرها من كتاب «أرسطو»، و«أفلاطون»، وسائر الفلاسفة.

وهذه الرسالة، وإن كان عنوانها يدل على أنها مجرد، اختصار، فإن روحها واتجاهها وما فيها، أحياناً من كلمات الاستحسان والتقدير، مثل:

(١) ليس هناك مخاطب بقوله تعالى: «كن»، فإن الشئ لم يكن قد وجد بعد.

«ولقد صدق «أفلاطون» فى هذا القياس، وأصاب به البرهان الصحيح».

كل ذلك يدل على أن «الكندى»: متفق، فى الرأى، مع ما ذكره فى هذه الرسالة، أو على الأقل: مع ما ينسجم منها انسجاماً تاما مع دينه.

وفى هذه الرسالة متناثرات، تنسب إلى «أفلاطون»، وإلى «فيثاغورس»، تبين فكرة الإدراك الإشراقى والسبيل إليه.

ومما لاشك فيه.. أنها تعبر عن رأى «الكندى».

وتركز هذه الآراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن. ولكنها أحيانا، بل فى أغلب الأحايين تكون صدئة، ومثلها كمثل المرآة «إذا كانت صدئة، لم يتبين صورة شئ فيها بتة، فإذا زال منها الصدأ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور، كذلك النفس العقلية: إذا كانت صدئة دنسة، كانت على غاية الجهل، ولم يظهر فيها صور المعلومات»:

والسبيل إلى صقلها معروف:

«إن النفس، إذا كانت، وهى مرتبطة بالبدن، تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس، كثيرة البحث والنظر، فى معرفة حقائق الأشياء، انصقلت صقالة ظاهرة. واستنارت بقبس من نور البارى، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهر؛ فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرآة، إذا كانت صقيلة.

وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً فى الطهارة، رأت فى النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته، فتلتذ حينئذ، لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب، والنكاح والسماع، والنظر والشم واللمس؛ لأن هذه لذات حسية دنسة تعقب الأذى؛ وتلك لذة إلهية، روحانية ملكوتية، تُعْقب الشرف الأعظم، والشقى المغرور الجاهل: من رضى لنفسه بلذات الحس، وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته».

وهذه النفس لا تنام مطلقاً، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس فتعلم كل ما فى العلم، وكل ظاهر وخفى.

وكلما ازدادت صقالا، ظهر لها وفيها، معرفة الأشياء.

وإذا كنا نعتقد: أن «الكندى» يرى ذلك كله منسجماً فيه، مع «أفلاطون، وفيثاغورس»، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يصل إلى المعرفة عن هذا الطريق، ومثله فى ذلك مثل «ابن سينا» الذى أقر هذا الطريق، ولكنه لم يأخذ فيه، واستمر «الكندى» - فيما نرى - فيلسوفا عقلياً طيلة حياته.

٥ - الفلسفة: معناها - دراستها - صلتها بالدين:

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند «الكندى»، نريد أن نعرف رأيه فى معنى الفلسفة، وفى دراستها، وفى صلتها بالدين.

١ - معناها:

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة، فقد كان «الكندى» متواضعاً؛ إنه لم يرد أن يذكر تعريفاً شخصياً. وإنما ذكر المعانى المتداولة التى أوردتها القدماء، ولا ينسب «الكندى» كل معنى من هذه المعانى إلى قائله.

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات. جميعها، دون الاقتصار على واحد منها، أن يشير إلى أن كلا منها؛ لو أخذ منفرداً، كان قاصراً، وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير إليه المعنى.

ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق، وبعضها يشير إلى السلوك، وبعضها يشير إلى العلة، وهكذا.

ومهما يكن من شئ فإنها، باجتماعها؛ تُعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى.

وهى، على كل حال: بحث عقلى وسلوك ارتياضى؛ بيد أننا نعجل فنقول: إن «الكندى» لم يسلك السبيل الارتياضى، وإن كان يقره، وإنما سلك السبيل العقلى؛ ومثله فى ذلك - كما قلنا - مثل «ابن سينا»، ولنذكر الآن المعانى التى ذكرها «الكندى» لمعنى: الفلسفة.

(أ) إذا نظرنا إلى الاشتقاق، فمعناها: «حب الحكمة».

(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنسانى، فإنها: «التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان» - أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

(جـ) ويمكن أن ينظر إليها. من جهة السلوك الإنسانى أيضا فيقال: «إنها العناية بالموت».

ويقصدون: إماتة الشهوات - فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات: السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر.

(د) وحدوها - من جهة العلة - فقالوا: «صناعة الصناعات وحكمة الحكم».

(هـ) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه - فقالوا: «هى معرفة الإنسان نفسه».

وأرادوا بذلك: أن الإنسان: جسم ونفس وعرض.

فإذا عرف ذلك تماماً، فقد عرف كل شئ، ولذلك سمى الحكماء الإنسانَ: «العالم الأصغر».

(و) أما حدها التقليدى فهو أنها: علم الأشياء الأبدية الكلية، إنّياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان.

وسواء عرّفنا الفلسفة بهذا التعريف، أو ذاك، فإنها على كل حال:

«أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة»؛ أما تعليل ذلك فيذكره «الكندى» بقوله:

٥ - الفلسفة: معناها - دراستها - صلتها بالدين:

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند «الكندى»، نريد أن نعرف رأيه فى معنى الفلسفة، وفى دراستها، وفى صلتها بالدين.

١ - معناها:

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة، فقد كان «الكندى» متواضعاً؛ إنه لم يرد أن يذكر تعريفاً شخصياً. وإنما ذكر المعانى المتداولة التى أوردتها القدماء، ولا ينسب «الكندى» كل معنى من هذه المعانى إلى قائله.

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات. جميعها، دون الاقتصار على واحد منها، أن يشير إلى أن كلا منها؛ لو أخذ منفرداً، كان قاصراً، وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير إليه المعنى.

ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق، وبعضها يشير إلى السلوك، وبعضها يشير إلى العلة، وهكذا.

ومهما يكن من شئ فإنها، باجتماعها؛ تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى.

وهى، على كل حال: بحث عقلى وسلوك ارتياضى؛ بيد أننا نعجل فنقول: إن «الكندى» لم يسلك السبيل الارتياضى، وإن كان يقره، وإنما سلك السبيل العقلى؛ ومثله فى ذلك- كما قلنا- مثل «ابن سينا»، ولنذكر الآن المعانى التى ذكرها «الكندى» لمعنى: الفلسفة.

(أ) إذا نظرنا إلى الاشتقاق، فمعناها: «حب الحكمة».

(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنسانى، فإنها: «التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان- أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

(جـ) ويمكن أن ينظر إليها. من جهة السلوك الإنسانى أيضا فيقال: «إنها العناية بالموت».

ويقصدون: إماتة الشهوات- فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات: السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر.

(د) وحدوها- من جهة العلة- فقالوا: «صناعة الصناعات وحكمة الحكم».

(هـ) وحدوها- من جهة معرفة الإنسان لنفسه- فقالوا: «هى معرفة الإنسان نفسه».

وأرادوا بذلك: أن الإنسان: جسم ونفس وعرض.

فإذا عرف ذلك تماماً، فقد عرف كل شئ؛ ولذلك سمى الحكماء الإنسان: «العالم الأصغر».

(و) أما حدها التقليدى فهو أنها: علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان.

وسواء عرّفنا الفلسفة بهذا التعريف، أو ذاك، فإنها على كل حال:

«أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة»؛ أما تعليل ذلك فيذكره «الكندى» بقوله:

«لأن غرض الفيلسوف فى علمه: إصابة الحق، وفى عمله: العمل بالحق».

وإذا كانت هذه التعريفات: تشير إلى جوانب- كما ذكرنا سابقًا- فإن هذه الجوانب: متفاوتة، فى الشرف والمنزلة: وأشرف الفلسفة، وأعلاها مرتبة- فيما يرى فيلسوفنا-: الفلسفة الأولى، أعنى: علم الحق الأول، الذى هو: علة كل حق؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف: هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلة: أشرف من علم المعلول؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علته».

إذا كان الأمر كذلك: «فبحق، ما سمى علم العلة الأولى: «الفلسفة الأولى»، إذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها، وإذ هى أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الأيقن علمية، وأول الزمان، إذ هى علة الزمان».

٢ - دراستها:

ومع أن الفلسفة، بهذه المنزلة، فإنه وجد فى كل زمن من يثورون ضدها باسم الدين؛ بيْد أن هؤلاء- فيما يرى «الكندى»- يعتبرون غرباء عن الحق، وإن كانوا يتوجون بتجيان الحق من غير استحقاق.

إن فى فطنهم ضيقًا عن أساليب الحق؛ وفى نفوسهم حسد متمكن يحجب أبصارهم عن نور الحق.

وهم: إنما يفعلون ذلك «ذبًا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق؛ بل الترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين».

ومهما يكن من أمرهم: فإنه يلزمهم دراستها، وذلك أنهم: لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لايجب.

فإن قالوا: إنه يجب، وجب طلبها عليهم.

وإن قالوا، إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً.

وإعطاء العلة والبرهان: قنية علم الأشياء بحقائقها.

فواجب، إذن طلب هذه القنية.. والتمسك بها..

٣ - صلتها بالدين:

والفلسفة، علم الأشياء بحقائقها.

وفى علم الأشياء بحقائقها: علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة؛ وجملة علم كل نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً: هو الذى أتت به الرسل عن الله، جل ثناؤه؛ فإن الرسل الصادقة، صلوات الله عليهم، إنما أتت للإقرار

«لأن غرض الفيلسوف فى علمه: إصابة الحق، وفى عمله: العمل بالحق».

وإذا كانت هذه التعريفات: تشير إلى جوانب- كما ذكرنا سابقًا- فإن هذه الجوانب: متفاوتة، فى الشرف والمنزلة: وأشرف الفلسفة، وأعلاها مرتبة- فيما يرى فيلسوفنا-: «الفلسفة الأولى، أعنى: علم الحق الأول، الذى هو: علة كل حق؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف: هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلة: أشرف من علم المعلول؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علته».

إذا كان الأمر كذلك: «فبحق، ما سمى علم العلة الأولى: «الفلسفة الأولى»، إذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها، وإذ هى أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الأيقن علمية، وأول الزمان، إذ هى علة الزمان».

٢ - دراستها:

ومع أن الفلسفة، بهذه المنزلة، فإنه يجد فى كل زمن من يثورون ضدها باسم الدين؛ بيْد أن هؤلاء- فيما يرى «الكندى»- يعتبرون غرباء عن الحق، وإن كانوا يتوجون بتجيان الحق من غير استحقاق.

إن فى فطلهم ضيقًا عن أساليب الحق؛ وفى نفوسهم حسد متمكن يحجب أبصارهم عن نور الحق.

وهم: إنما يفعلون ذلك «ذبًا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق؛ بل الترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين».

ومهما يكن من أمرهم: فإنه يلزمهم دراستها، وذلك أنهم: لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لايجب.

فإن قالوا: إنه يجب، وجب طلبها عليهم.

وإن قالوا، إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانًا.

وإعطاء العلة والبرهان: قنية علم الأشياء بحقائقها.

فواجب ، إذن طلب هذه القنية.. والتمسك بها..

٣ - صلتها بالدين:

والفلسفة، علم الأشياء بحقائقها.

وفى علم الأشياء بحقائقها: علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة؛ وجملة علم كل نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعًا: هو الذى أتت به الرسل عن الله، جل ثناؤه؛ فإن الرسل الصادقة، صلوات الله عليهم، إنما أتت للإقرار

بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها».

وحينما أخذ الكندى يشرح قوله تعالى: ﴿والنَّجْمُ والشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾، قال:

ولعمرى، إن قول الصادق، محمد، صلوات الله عليه، وما أدى عن الله، جل وعز: لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس.

فأما من آمن برسالة محمد، ﷺ، وصدقه، ثم جحد ما أتى به، وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب: ممن أخذ عنه، صلوات الله عليه: فظاهر الضعف فى تمييزه؛ إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك.

أو يكون ممن جهل اللغة التى أتى بها الرسول، صلوات الله عليه، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها، والتصريف والاشتقاقات، اللواتى- وإن كانت كثيرة فى اللغة العربية- فإنها عامة لكل لغة»..

الفلسفة إذن، تثبت بالمقاييس العقلية: ما أتت به الرسل، وتنتهى بمقاييسها العقلية إلى النتائج التى أنزلت من السماء.

ومن أجل ذلك: «يحق أن يتعرى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها، وسماها: كفراً».

والفلسفة- فى النهاية- أشرف صناعة، ودراستها: واجبة على من أقرها ومن أنكرها، وهى تسير فى ركاب الدين خادمة له.

وإذا كان الأمر كذلك، فما هى النتائج التى وصل إليها «الكندى» عن طريق الفلسفة؟!

٦ - العالم حادث:

يهتم الكندى اهتماماً بالغًا بإثبات أن العالم بجميع عناصره التى هى: الجرم، والزمان، والحركة: متناه.

هذه الفكرة كأنها مركز الدائرة، أو الأساس الأصيل الذى يبنى عليه الكندى رأيه فى إثبات حدوث العالم، وبالتالى، إثبات المحدث.

ولأهمية فكرة تناهى العالم عند الكندى، تحدث عنها فى كثير من كتبه ورسائله، ويكاد أسلوبه فى الحديث عنها- رغم كثرة هذا الحديث- لا يختلف.

وهو فى كل مرة يتحدث فيها عن هذه الفكرة يبدأ بمقدمات بديهية يبنى عليها برهانه.

من هذه المقدمات ما يلى:

(أ) كل الأجرام التى ليس منها شئ أعظم من شئ: متساوية.

(ب) والمتساوية، المتجانسة: أبعاد ما بين نهاياتها واحدة، بالفعل وبالقوة.

(جـ) وذو النهاية: ليس لا نهاية له.

(د) وكل الأجرام المتساوية؛ إذا زيد على واحد منها جرم: كان أعظمها؛ وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.

(هـ) وكل جرمين متناهى العظم: إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم.

وبعد هذه المقدمات البديهية، يأخذ الكندى فى الاستدلال، فيفترض- خلافًا لما يعتقد- أن هناك جرماً لا نهاية له؛ ثم يسوق الدليل على نقض هذه القضية بإبطال النتائج التى تترتب عليها.

«فإن كان جرم لا نهاية له: فإنه إذا فصل منه جرم متناهى العظم، فإن الباقى: إما أن يكون متناهى العظم، وإما لا متناهى العظم.

فإن كان الباقى متناهى العظم، إذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم، وهذا حق، وهو خلاف المفروض.

وإن كان الباقى: لا متناهى العظم، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له.

فإن كان أعظم مما كان فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وهذا باطل.

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً، ومعنى ذلك أن الكل يساوى الجزء وهذا باطل.

فقد تبين، إذن: أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له.

وهذا الدليل؛ إذا كنا قد أقمناه فى الجرم؛ فليس معنى ذلك أنه خاص به؛ إنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه: إنه لا متناه فى عالمنا هذا. كالزمان، والحركة، والمكان.

وإذا كان الزمان متناهيا، فالجرم، باضطرار: له مبدأ.

على أنه لا جرم بلا زمان، ولا زمان بلا حركة.

والواقع: أن الجرم، والحركة، والزمان- فيما يرى «الكندى»- متلازمة؛ ذلك أن الجرم: جوهر ذو أبعاد ثلاثة: أعنى طولا وعرضاً وعمقاً: فهو، إذن، مركب، والتركيب: حركة، والحركة إذن: إنما هى: حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة.

والزمان إنما هو: مدة تعدها الحركة، أو مقياسها للحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان.

الجرم، إذن لا يسبق الحركة، والزمان: ملازم للحركة.

والنهاية لكل هذا: أن الجرم، والحركة، والزمان: لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنّية فهى معاً، وهى متناهية، وهى، لذلك: حادثة.

والكندى دليل خاص على تناهى الزمن، وهذا الدليل إذا أردنا تبسيطه نصيغه كالآتى:

لو فرضنا أن الزمن غير متناه فى الماضى، فإن معنى ذلك: أننا لو فرضنا جدلا، أننا نسير من الآن-رجوعاً القهقرى- مع الزمن فى ماضيه، لما انتهينا إلى نهاية، إذن، من الآن إلى ما لا نهاية له فى الماضى: لايمكن أن يؤتى عليه، أو يقطع أو ينتهى، وإذن فإنه إذا صدق ذلك، فإنه يصدق ضرورة:

أنه لايمكن أن يقطع من لا نهاية له فى الزمن الماضى، حتى يتناهى إلى الآونة الحاضرة.

ومادمنا قد وصلنا إلى الآونة الحاضرة، فمعنى ذلك: ضرورة أن الزمن: له مبدأ.

٧ - الله: وجوده- ووحدانيته:

١ - الوجود:

العالم، إذن: حادث:

تلك: قضية: أثبتها «الكندى» بالاستدلال العقلى.

وبمجرد إثباتها يثبت ما يلزمها، وهو: إثبات «المحدِث»، إذ «المحدَث: محدَث المحدِث، إذ المحدَث والمحدِث. من المضاف، فلكل محدَث محدِث اضطراراً عن ليس»(١).

هذا الدليل، فى نتيجته: هو الدليل العادى، الذى يستدل به المتكلمون، وإن كان «الكندى» يختلف عنهم اختلافاً بيناً، فيما يتعلق بطريقة الإثبات.

وما دام قد ثبت أن العالم حادث، وأن الله هو المحدث، فمعنى ذلك- ضرورة وبداهة- أن الله أوجده عن العدم. والإيجاد عن العدم: من الأمور التى لا تتأتى إلا عن الله. يقول «الكندى»:

«إن الفعل الحقى الأول: تأييس الأيسات عن ليس(٢)».

وهذا الفعل: بيّن أنه خصاة لله تعالى، الذى هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره.

وهذا الفعل: هو المخصوص باسم الإبداع.

ويعرف «الكندى» الإبداع بأنه: «إظهار الشئ عن ليس(٣)».

على أن «الكندى» لا يقتصر على هذا الدليل فى إثبات وجود الله. وإنما يورد أيضاً الدليل الذى يتحدث عنه القرآن الكريم، فى غير ما سورة، وهو إثبات وجودالله عن طريق هذا التدبير المحكم السارى، فى الكون والنظام الشامل العناية التى تسود العالم بأكمله، وتربط أجزاءه.

(١) أى: عن العدم. (٢) أى إيجاد الموجودات من العدم. (٣) أى عن العدم.

وهذا الدليل قد ورد فى القرآن الكريم على أنه إخبار عن عناية الله بالكون وبالإنسان، ولم يرد على أنه دليل على وجوده سبحانه، إذ إن القرآن الكريم يعتبر وجود الله فطرة وبديهة، فلا يحتاج إلى دليل.

يقول «الكندى»:

«ليس أثر الصنعة من باب، أو سرير، أو كرسى، بما يظهر فيها: من تقدير تأليف على الأمر الأتقن: بأظهر من ذلك فى هذا[1] الكل لذوى العيون العقلية الصافية».

وإذا نظرنا إلى هذا العالم، فى جملته، وجدناه منضداً، مترابطاً مقدراً: «على الأمر الأنفع الأتقن».

ووجدنا:

«بعضه علة لكون بعض، وبعضه مصلحاً لبعض».

وكل ذلك:

«ظاهر لمن كانت مرتبته: علْم هيئة الكل..».

فأما من قصر ذلك: فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علْم هيئة «الكل».

«وإن فى الظاهرات للحواس.. لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول..

فإن فى نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض. وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الوجه الأصلح، فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل: لأعظم دلالة على أتقن تدبير- ومع كل تدبير مدبر- وعلى أحكم حكمة- ومع كل حكمة حكيم- لأن هذه جميعاً من المضاف».

وهذا الدليل[2]- فى وضوحه وبداهته، إنما يشعر به شعوراً غامراً.

(١) أى العالم.

(٢) هذا الدليل: تحدث عنه القدماء أمثال سقراط، وتحدث عنه فلاسفة العصور الوسطى، وتحدث عنه فلاسفة العصور الحديثة: مثل كانت، ونورد هنا، مثالا توضحيا عن سقراط.

قال سقراط لشاب- لا يؤمن بالله تعالى- اسمه «أرسطو ديموس».

أفى الناس من يعجبك براعته فى الصنائع؟

فقال: نعم. وسمى من الشعراء والمصورين ممن كان يعده أبرع من غيره.

فقال سقراط: أيهما عندك أرفع شأناً؟ أمن يصنع التماثيل العارية عن الحركة والعقل؟ أم من يصور الأشباح الحية المتحركة؟

قال: من يصنع الصور الحية. اللهم إلا اذا كانت تلك الصور من عمل المصادفة والاتفاق لا من عمل العقل. قال سقراط: إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها، وأشياء أخرى بينة القصد والمنفعة، فما قولك فى تلك الأشياء؟ ماهى التى عندك من فعل العقل؟ وما هى التى عندك من فعل الاتفاق.

قال: لاشك أن ما ظهر قصده، ومنفعته، من فعل العقل.

قال سقراط: أولست ترى أن صانع الإنسان- فى أول نشأته- جعل له آلات الحس لما فى تلك الآلات من المنفعة الظاهرة؟ فأعطاه: البصر والأذنين ليبصر ويسمع ما يكون لمعيشته صادقا، وما فائدة الروائح، لو لم تكن لنا الخياشيم؟؟! وكيف ندرك المطاعم، ونفرق بين الحلو والمر والمز، ولو لم يكن لنا لسان نذوق به؟ إن بصرنا معرض للآفات. أولست ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية بذلك؟ فجعلت الأجفان كالأبواب لتمنع ما يصيب البصر!! =

«من كانت حواسه الآلية: موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه: وجدان الحق.. فإن من كان كذلك: انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف[1] الجهل، واستحيت من الحرص، على اقتناء ما لا تجد، وتضييع ما تجد».

٢ - الوحدانية:

ومحدث العالم، سبحانه. واحد لا شريك له، ولا تركب فى ذاته، ذلك: أنه: لو كان آلهة متعددون، لكانوا مركبين من: صفة تعمهم جميعاً، وهى: أنهم فاعلون، ومن صفات تميز بعضهم، فهم إذن:

«مركبون مما عمهم، ومن خواصهم».

والمركبون: لهم، بالضرورة، مركب، لأن التركيب: يستلزم مركِّباً، وإذن: فإن كان هذا المركِّب واحداً فهو الفاعل الأول، سبحانه، وإن كان كثيراً فهم مركَّبون... وهو يخرج بلا نهاية.

وقد اتضح بطلان ذلك.

«فإذن: ليس كثيراً، بل هو واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً، لا يشبه خلقه؛ لأن الكثرة فى كل الخلق: موجودة وليس فيه بتة، ولأنه مبدع، وهم مبدعون، ولأن دائم وهم غير دائمين».

٧ - الأخلاق:

ذكر «الكندى» من تعريفات الفلسفة، أنها: التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان.

وعقب على ذلك بقوله: «أرادوا: أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وذكر تعريفاً آخر للفلسفة؛ هو أنها:

«العناية بالموت».

وشرح قصد القدماء فى العناية بالموت، من أنه:

«إماتة الشهوات».

وعلل ذلك بأن «إماتة الشهوات» هى السبيل إلى الفضيلة.

ذلك: أن اللذة: شر؛ إذ إن التشاغل باللذات الحسية: ترك لاستعمال العقل.

ولعل السؤال الذى يتأتى بعد ذلك هو:

كيف يكون الإنسان كامل الفضيلة؟

= وجعلت الأهداب كالمناخل لتقيها من أضرار الرياح!! وما قولك فى آله السمع، وهى تقبل جميع الأصوات ولا تمتلئ أبداً!! أما رأيت الحيوانات كيف رتبت أسنانها المقدمة، وأعدت لقطع الأشياء فتلقيها إلى الأضراس فتدقها دقا!!.. فإذا تأملت فى ترتيب ذلك، أيمكنك أن تشك: هل هى من فعل الاتفاق أم من فعل العقل؟.

قال أرسطو ديموس: نعم إذا تفكرنا فى ذلك لانشك فى أنها من فعل صانع حكيم كثير العناية بمصنوعاته.

«من مخطوط ستلانا».

(١) أى أستار ظلمات الجهل.

وكيف يميت شهواته ليصل إلى الفضيلة؟

والإجابة على هذا السؤال إنما هى: فى معرفة الفضيلة نفسها، وفى التزام ما تتطلب من سلوك.

والفضائل الإنسانية- حسما يرى «الكندى»- هى:

«الخلق الإنسانى المحمود».

وهذه الفضائل تنقسم إلى قسمين:

قسم هو: أساس يكون فى النفس؛ ولكنه ليس أساساً سلبيا، وإنما هو: معرفة وعمل، وهذا القسم: ينقسم إلى ثلاثة أقسام: وهى:

الحكمة، والنجدة، والعفة.

أما الحكمة، فهى: فضيلة القوة الناطقة، أى القوة العقلية؛ والحكمة: عبارة عن شيئين: أحدهما نظرى وهو: «علم الأشياء الكلية بحقائقها».

والثانى علمى، وهو: «استعمال ما يجب استعماله من الحقائق».

أما النجدة فهى: فضيلة القوة الغلبية، أو على حد التعبير الجارى: فضيلة القوة الغضبية.

والنجدة: عبارة عن توطين النفس على. «الاستهانة بالموت فى أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه».

أما العفة فهى: تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه، والإمساك عن غير ذلك.

وهذه الفضائل الثلاث التى فى النفس: تعتبر سوراً للفضائل، على وجه العموم، وحدا فاصلا بينها وبين الرذائل.

إنها: السور الذى يحد الفضائل، فيمنع الإفراط والتفريط.

والفضائل فى عمومها إذن: وسط بين الإفراط والتفريط.

والرذائل: إنما هى: إفراط أو تفريط.

إنها الخروج من الاعتدال، سواء كان ذلك بالإيجاب أو بالسلب.

وإذا أردنا تمثيلا لذلك، فيما يتعلق بفضيلة النجدة، فإننا نجد الإسراف فيها، وهو: التهور، والهوج: رذيلة.

والتفريط فيها وهو الجبن: رذيلة.

وإذا نظرنا إلى فضيلة العفة فإننا نجد الإفراط فيها رذيلة. وذلك، كالحرص على المآكل والمشارب، وهو: الشره، والحرص على النكاح من حيث سنح، وهو: الشبق المنتج العهر.

والحرص على القنية، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة، أما التفريط فى فضيلة العفة: فيتمثل فى الكسل بأنواعه.

ومما تقدم نرى: أن فضيلة هذه القوى النفسانية جميعها، إنما هى، فى الاعتدال.

والقسم الثانى من الفضائل الإنسانية: ليس فى النفس، وإنماهو، نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاث، إنه نتيجة لاعتدالها، وهو يتمثل فى العدل.

والرذيلة المقابلة له إنما هى: الجور.

الفضائل الإنسانية، إذن، إنما هى: فى أخلاق النفس، وفى الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق.

وإذا التزم الإنسان الفضائل، نتج عن ذلك: أنه يعيش سعيداً، ومادام كل إنسان فى هذه الحياة يسعى إلى السعادة، ومادامت السعادة هدفاً أخيراً لكل إنسان، فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلح بهذه الفضائل.

بيد أن من يمكنه أن يلتزم هذه الفضائل، إنما هو عدد محدود من الناس، إنهم الممتازون، إنهم هؤلاء الذين يسيطرون على أنفسهم، فيلزمونها حد الاعتدال، وليس كل الناس بقادر على ذلك.

وإلى هؤلاء المساكين الذين يعيشون فى الحياة: عرضة للأحزان وللآلام: يقدم «الكندى» بعض النصائح.

هذه النصائح: تتمثل فى جانب سلبى، وجانب إيجابى.

فإذا استعرضنا هذه الأسباب التى ينشأ عنها الحزن عند عامة الناس: فإننا لانكاد نجدها تخرج عن فقدان مايمتلكه الإنسان فى النواحى المادية، أو عن عدم الحصول على ما لايملك من النواحى المادية.

وإذا اعتمد الإنسان فى سعادته على الامتلاك. والاقتناء، والثراء العريض، فقد انحرف عن طريق الصواب، ذلك أن السعادة إنما هى: فى النفس. لا فى ما تمتلكه النفس.

الماديات بطبيعتها: عرضة للتغير وللزوال، والإنسان العاقل يجب عليه ألا يربط سعادته بالمتغير الزائل.

ولعل أنفس المتغير الزائل إنماهو: الجواهر واللآلئ؛ ومع ذلك فإنها لاتعدو أن تكون حصى الأرض وأصداف الماء، وإذا وضعها الإنسان فى موضعها الحقيقى، يرى أنها أتفه من أن تثيرحزناً إذا فقدت.

ويجب على الإنسان: أن يفطم نفسه عما لا يمتلك، لأنه إذا أرخى لها العنان فسوف لاتنفد لها مطالب.

وقديماً قال «سقراط»، وقد سئل عن السر فى أنه لايحزن:

«إننى لا أقتنى ما أحزن على فقده».

وسئل مرة أخرى:

«لم لاتشعر بالشقاء، مع أنك محروم من كثير من الملاذ؟ فقال:

«إنى لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه».

وضع المادة فى موضعها الحقيقى، إذن – حينما تكون فى امتلاك الإنسان – وعدم الحرص على امتلاكها – إذا لم تكن فى حوزته – حرصاً يؤدى إلى الشقاء والحزن: ذلك ما يجب على الإنسان العاقل أن يفعله، خصوصاً وأن عالم المادة: إنماهو عالم فان.

على أن حياة الإنسان فى هذا العالم: فترة عابرة. ويجب على العاقل: ألا يربط سعادته بماديات سيفارقها – لا مناص – وشيكا .

إن عالمنا: فان، ولكن هناك العالم الباقى ؛ ومن هنا نتطرق إلى القسم الإيجابى من نصائح «الكندى»؛ فإذا كنا نريد أن نسعد حقًّا فيجب، أن نمتلك جواهر العالم الباقى ولآله،يجب أن نحرص على الممتلكات العقلية، إنها لاتفنى ولا تبيد، ولاتغتصب.

وفى العلم سعادة، وفى التفكير والتأمل فرح ولذة، إنها الحياة الخالدة.

«فقل للباكين، ممن طبعه أن يبكى من الأشياءالمحزنة: ينبغى أن يبكى ويكثر البكاء على من يهمل نفسه ....».

فيأيها الإنسان الجاهل: ألا تعلم أن بقاءك فى هذا العالم، إنماهو: كلمحة بصر، ثم تصيرإلى العالم الحقيقى تبقى فيه أبد الآبدين؟!

«وللكندى» تشبيه لطيف للحكيم العاقل بالنسبة للماديات: إنه بالنسبة إليها: كالملك الجليل الذى بلغ من عظمته: ألا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعناً.

«وللكندى» حكم كثيرة تحث، بوجه عام، على التزام الفكرتين الأساسيتين فى نصائحه وهما: القناعة فى الماديات، والطموح إلى اكتساب المعقولات. منها:

«اعص الهوى وأطع ما شئت».

«لاتنح مما تكره، حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد».

«إن النظر فى كتب الحكمة: اعتياد النفوس الناطقة».

«من ملك نفسه: ملك المملكة العظمى، واستغنى عن المؤن، ومن كان كذلك: ارتفع عنه الذم، وحمده كل واحد، وطاب عيشه».

«ولو أفسد أحد أحسن أعضائه: كان مذموماً، وأشرف الأعضاء: الدماغ، ومنه: الحس، والحركة، وسائر الأفعال الشريفة. ومستعملو السكر: يدخلون الفساد على أدمغتهم، ومتى توالى السكر على بدن: مرض دماغه، واشتد ضعفه، وبعد عن القوة الممدة للأفعال الإرادية والنفسانية».

ونختم هذه الكلمة بتلخيص «دور بور» لرسالة «الكندى»: «فى الحيلة لدفع الأحزان».

«والحق أنه لادوام لشئ فى هذا العالم: عالم الكون والفساد، الذى قد يسلب منا فى أية لحظة كلَّ ما هو عزيز لدينا من مُقْتنياته، ولاثبات ولادوام إلا فى عالم العقل.

فإذا أردنا أن تقر أعيننا ببقاء مُقْتنياتنا، ألا يسلب منا ماهو حبيب إلى نفوسنا، وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة، وعلى تقوى الله، وأن نعكف على طلب العلم، وعلى صالح الأعمال.

وأما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همَّنا، معتقدين أننا قادرون على استبقائها... فإنما نجرى وراء المحال الذى ليس فى الوجود .

٨- «الكندى» بين الأصالة والتقليد :

١- «الكندى وأرسطو» :

رأينا مما سبق أن «الكندى» يقول بحدوث العالم: إنه يثبت حدوث الزمان والحركة والجرم.

أما «أرسطو» فإنه يقول بقدمها ؛ والمادية أزلية فى رأى «أرسطو» ، حادثة فى رأى «الكندى» ، أثبت «الكندى» حدوث العالم، وأثبت خلق الله له عن العدم. وكل ذلك خلاف أصيل، فى وجهة النظر بينه وبين زعيم المشائين.

على أن الخلاف الذى لا يقل عن ذلك أصالة هو: تدبير الله للعالم، وعنايته به، وتصرفه فيه، وعلمه بجزئياته وكلياته. يثبت «الكندى» ذلك، وينفيه «أرسطو»: إن «أرسطو» ينفيه، إلى درجة أنه يجزم بأن الله لا يعلم عن العالم شيئاً؛ إنه لا يعلم وجوده فضلا عن تدبيره !!!

«والكندى» يثبت الوحى والنبوة، وما الوحى والنبوة إلا مظهران من مظاهر عناية الله بالعالم.

وإذا كان «أرسطو» ينفى هذه العناية، فإنه لا يتأتى له أن يثبت وحيًا ولا نبوة، ولذلك اقتصر – فى مصادر المعرفة – على الحس والعقل. أما «الكندى» فقد زاد المصدر الإلى.

«والكندى» فى كل ذلك : منسجم مع الإسلام، سائر فى تياره، أو هو – بتعبير آخر – : انتهى بالأدلة العقلية الشخصية إلى ما أتى به الوحى الإلهى على لسان محمد ﷺ .

أما فيما يتعلق بالأخلاق: فإن النظرة اليسيرة ترى أن «الكندى» : متأثر «بأرسطو» ، ذلك أنه يقول بنظرية: «الفضيلة: وسط بين طرفين» .

ولكن هذه النظرية، فى روحها ، إسلامية :

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾.(١)

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾.(٢)

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾(٣).

(١) سورة البقرة الآية: ١٤٣. (٢) سورة الإسراء الآية: ٢٩.

(٣) على أن عند العرب مثلا مشهوراً هو: خير الأمور أوساطها. ومن طريف ما يروى، بمناسبة موضوعنا: أن سأل الحسن بن الفضل: إنك تستخرج أمثال العرب والعجم من القرآن، فهل تجد فى كتاب الله: خير الأمور أوساطها؟!.

قال: نعم، فى أربعة مواضع: قوله تعالى: ﴿لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾. البقرة الآية: ٦٨.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾. الإسراء الآية: ٢٩.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾. الإسراء الآية: ١١٠.

بيد أنه من البين: أن «الكندى» متأثر فيها على الخصوص «بأرسطو»، غير أن هدف «الكندى» منها، يختلف عن هدف أرسطو:

ذلك أن هدف «أرسطو» منها، إنما هو السعادة فى عالمنا هذا: فى عالمنا الفانى.

أما هدف «الكندى» فهو: السعادة فى عالمنا هذا، وفى العالم الأخروى: العالم الباقى، عالم الخلود.

٢- «الكندى وأفلاطون»:

يقول الأستاذ الدكتور «محمد عبدالهادى أبو ريدة»:

«يشبه «الكندى أفلاطون»، فى القول بحدوث العالم، والزمان، والحركة، ولكن البواعث على ذلك، والغاية منه، ليست واحدة عند الفيلسوفين.

هذا إلى أن «الكندى»: يرفض وجود شئ، أيا كان، قبل وجود هذا العالم الحادث.

وهو، فى ذلك يخالف «أرسطو»، كما تقدم، لكنه يخالف فيه «أفلاطون» أيضًا؛ لأن «أفلاطون»: يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم، لينة وغير معينة. لاهى روحانية معقولة، ولا مادية محسوسة. وهو يسميها: اللاموجود، أو القابل، أى الذى يقبل فعل المثل، بحيث ينشأ هذا الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل.

ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة، وبين «أفلاطون»، أو «أرسطو» من جهة أخرى: مباينته لهما فى مفهوم الفاعل الأول الحق، أعنى: الله، وصفاته، وفعله.

ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل «الكندى»: أن أمر الخلق وكيفيته: أوضح، عنده، مما هو عند «أفلاطون» الذى لم يتخلص من خيال الفنان. كما نجد ذلك فى قصة «طيماوس»، مثلا.

«والكندى»، بحكم نزعته العربية الواقعية، ونزعته الإسلامية الواضحة، لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال[١]».

٣- «الكندى والإسلام»:

ومما سبق من شرح لآراء «الكندى»، يتبين أنه لم يأت برأى يعارض به أصلا من أصول الإسلام. «والكندى»، بذلك، خارج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الإمام الغزالى لقولهم: بقدم العالم، وبعدم علم الله بالجزئيات، وبالبعث الروحانى فقط.

أما موقف «الكندى» من الإدراك الحسى فهو موقف، ربما يستساغ من الناحية النظرية التجريدية، ولكنه لايستساغ من الناحية العملية.

(١) رسائل الكندى ص٨٠.

الفصل الثانى عشر

الفارابى

(٢٥٩هـ - ٣٣٩هـ)

شرائط يجب توافرها فيمن يتسامى إلى الفلسفة.

يجب: «أن يكون جيد الفهم، والتصور للشئ الذاتى؛ ثم أن يكون حفيظًا، وصبورًا على الكد الذى يناله فى التعليم؛ وأن يكون - بالطبع - محبًا للصدق وأهله، والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب، تهون عليه - بالطبع - الشهوات، والدرهم والدينار، وماجانس ذلك، وأن يكون كبيرالنفس عما يشين عند الناس، وأن يكون ورعًا، سهل الانقياد للخير والعدل، عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكن قوى العزيمة على الشئ الصواب.

ثم بعد ذلك: يكون قد ربى على نواميس، وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه، وأن يكن صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها، متمسكًا بالأفعال الفاضلة التى فى ملته، غير مخل بكلها أو بمعظمها.

وأن يكون - مع ذلك - متمسكا بالفضائل التى هى - فى المشهور - : فضائل، غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى - فى المشهور - : جميلة.

«الفارابى»

١- تقديره:

كان «الفارابى»: يعيش فى عالم العقل إبتغاءً للخلود. وكان ملكا فى عالم العقل.

«ت.ج.دى بور»

«فيلسوف المسلمين غير مدافع».

«القفطى»

«وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن منهم من بلغ رتبته فى فنونه. والرئيس «أبو على بن سيناء المقدم ذكره: بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع فى تصانيفه».

«ابن خلكان»

ولئن كانت الأجيال تهتف باسم «الفارابى» منذ ألف عام فى الشرق والغرب، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة، وبماترك من أثر فى تاريخ التفكير البشرى، وفى تاريخ المثل العليا، للحياة الفاضلة.

«مصطفى عبدالرازق»

أول مفكر مسلم، كان فيلسوفاً بكل ما للكلمة من معنى.

«مسينيون»

«والذى اتفق عليه جلة الثقات: أن فلسفة «الفارابى»: فلسفة إسلامية لاغبار عليها: فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكرى، حرجاً ولا موضع ريبة، ولانخالها تغضب متديناً بالإسلام أو بغيره من الأديان».

«العقاد»

٢- حياته:

هو «أبو نصرمحمد بن محمد بن طرخان»، ويعرف «بالفارابى» نسبة إلى ولاية «فاراب»، وهى إقليم كبير وراء نهر «جيحون» على تخوم بلاد الترك.

أكان فارسيا أم تركيا؟

إن أكثر المترجمين لحياته يذكرون : أنه تركى، ولكن «ابن أبى أصيبعة» فى كتاب : «طبقات الأطباء» يذكر: «إن أباه كان فارسى الأصل، تزوج من امرأة تركية، وأصبح قائداً فى الجيش التركى».

ويصمت التاريخ صمتاً تاماً عن فترة الطفولة، وفترة الشباب ، لفيلسوفنا، فلا يحدثنا بشئ عنهما، بل يغفل أيضاً ذكر ميلاده، ولولا أن «ابن خلكان» ذكر: أنه توفى سنة ٣٣٩هـ، وقد ناهز ثمانين سنة، لما أمكن استنتاج تاريخ مولده إلا ظناً؛ وكلمة «ابن خلكان» إذن، يؤخذ منها: أنه ولد حوالى سنة ٢٥٩هـ.

مكانته الاجتماعية:

أما مكانته الاجتماعية: فقد تضاربت فيها أقوال المؤرخين. ولاسبيل إلى القول فيها بالقطع.

والذى نميل إليه: هو أنه ، نشأ فى أسرة على جانب كبير من الرخاء: كان أبوه قائد جيش، كما يذكر «ابن أبى أصيبعة».

«وكان – كما يذكر «ليون الأفريقى» – شريف النسب، معداً لحياة البذخ».

ثم واتته الدنيا، وواتاه الجاه، فاشتغل بالقضاء فى بلدته.

دراسته الفلسفة:

ولعلنا لانكون مخطئى، إذ تخيلنا: أن طبيعة «الفارابى»: لم تكن طبيعة الذين يجرون وراء الجاه والمجد الدنيوى والترف المادى.

لقد كانت نفسه: تتطلع إلى معرفة الغيب، واختراق الحجب ، والكشف عن المساتير.

بيد أن دراسته الفقهية، وعمله فى القضاء الذى كان ثمرة لهذه الدراسة: لم يؤهلاه إلى مايطمح إليه، فضلا عن أن بيئته، وما يستلزمه عمله من: مخالطة، واتصالات لاتترك له فراغاً، كل ذلك: كان يحول بينه وبين ما يطمح إليه.

وها هى ذى السنون تمضى : الواحدة تلو الأخرى، ويزداد شوق «الفارابى» إلى معرفة الحقائق الخاصة بما وراء الطبيعة.

وفى فترة من فترات التحمس الشديد، عدل فجأة عما هو فيه – وقد ناهز الأربعين تقريباً – فمال ، راضياً مغتبطاً، إلى حياة التأمل والتفكير الفلسفى الصوفى؛ فغادر بلدته قاصداً بغداد، وهى إذ ذاك: مصدرالثقافة والمعرفة .

لم يدرس «الفارابى»، إذن، الفلسفة فى مبدأ حياته، والذى يدعونا إلى القول بهذا: أن «الفارابى»: بدأ يحضر دروس المنطق فى بغداد على «أبى بشر بن متى»، ثم تابع دراسة المنطق على «يوحنا بن حيلان» فى حران، وأكب، منذ دخوله بغداد، على دراسة الفلسفة، على وجه العموم، فى شغف زائد، وفى شوق بالغ، ولاشك أن ذكاءه وشوقه: كانا كفيلين ببلوغه من تعلمها إلى مايطمح إليه فى فترة قصيرة من الزمن، خصوصاً وأنه: كان فى مرحلة النضج العقلى الكامل.

كانت نفس «الفارابى»، إذ ذاك: متطلعة إلى استكشاف المجهول، وكان من وسائل إرضائها فى هذا الجانب: الرحلات والأسفار.

ذهب من بلدته إلى بغداد، وذهب من بغداد إلى حرّان، ثم عاد إلى بغداد ثانية، وسافر إلى دمشق، وإلى مصر.

«وملك «سيف الدولة» حلب ، سنة ٣٢٣هـ، وبسط حمايته على العلم والأدب، فقصد إليه «الفارابى»، وآوى منه إلى ركن شديد. ثم إنه عظم شأنه، وظهر فضله، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه»(١).

معرفته باللغات والموسيقى:

أما مبدأ اتصاله «بسيف الدولة» : فتروى فيه حكاية لاشك أنها من اختراع متخيل، بيد أنه: لم يبْنِ التخيل فيها على غير أساس، وهى، إذا جردناها من المبالغات فيها، تعطينا ثلاثة جوانب فى حياة «الفارابى»، وهى فى الواقع: حقائق.

الجانب الأول: معرفته باللغات، ولاشك أن «الفارابى»: كان يعرف أكثر من لغة، منها، على كل حال: العربية، والتركية، والفارسية.

والجانب الثانى : معرفته بالموسيقى: لقد كان يعرف الموسيقى نظرياً وعملياً.

(١) فيلسوف العرب. والمعلم الثانى، ص٦١.

أما الجانب الثالث فهو: عزة نفسه.

والحكاية، كما رواها «ابن خلكان»، هى:

يقول «ابن خلكان»:

«إن «أبا نصر» لما ورد على «سيف الدولة». وكان مجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعارف، فأدخل عليه، وهو بزى الأتراك، وكان ذلك زيه دائماً فقال له «سيف الدولة»:

اقعد.

فقال: حيث أنا، أم حيث أنت ؟

فقال: حيث أنت.

فتخطى رقاب الناس، حتى انتهى إلى مسند «سيف الدولة»، وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه.

وكان على رأس «سيف الدولة» مماليك، وله معهم لسان خاص يسارهم به، قل أن يعرفه أحد. فقال لهم بذلك اللسان:

إن هذا الشيخ قد أساء الأدب، وإنى سائله عن أشياء، إن لم يوف بها فاخرجوا به.

فقال له «أبو نصر» بذلك اللسان:

أيها الأمير اصبر، فإن الأمور بعواقبها.

فعجب «سيف الدولة» منه. وقال له: أتحسن هذا اللسان ؟

فقال: أحسن أكثرمن سبعين لسانا.

فعظم عنده، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين فى المجلس فى كل فن، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل، وبقى يتكلم وحده. ثم أخذوا يكتبون ما يقوله. فصرفهم «سيف الدولة» وخلا به. فقال له:

هل لك فى أن تأكل؟

فقال: لا.

فهل: تشرب؟

فقال: لا.

فهل تسمع؟

فقال : نعم:

فأمر «سيف الدولة» بإحضار القيان، فحضر كل ماهر – فى هذه الصناعة – بأنواع الملاهى. فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه «أبو نصر» وقال له أخطأت. فقال له «سيف الدولة»:

وهل تُحسن فى هذه الصناعة شيئاً ؟

فقال: نعم.

ثم أخرج من وسطه خريطة، ففتحها، وأخرج منها عيداناً وركبها، ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان فى المجلس !

ثم فكها وركبها تركيباً آخر، ثم ضرب بها، فبكى كل من كان فى المجلس !

ثم فكها وركبها وغير تركيبها، وضرب بها ضرباً آخر، فنام كل من فى المجلس، حتى البواب، فتركهم نياما وخرج !!!».

ويعقب الشيخ «مصطفى عبدالرازق» على هذه القصة فيقول:

ولئن كانت هذه الحكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ، فهى تشبه أن تكون غلواً مجاوزاً، لا اختراعاً صرفاً.

نمط حياته:

والمترجمون لحياة «الفارابى»، مجموعون على أنه: كان يعيش معيشة الزهدين فى العالم. وكان يميل إلى العزلة والتأمل.

ويصف الشيخ «مصطفى عبدالرازق» نمط حياته فيقول:

«وقد عاش «الفارابى» عيشة الزهاد حياته كلها، فلم يقتن مالا، ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً !!!

وكان يستطيع أن يستمتع برفه العيش، خصوصاً فى شيخوخته أيام استظلاله بظل الملك الجواد: «سيف الدولة بن حمدان». لكنه: لم يتناول من «سيف الدولة» إلا أربعة دراهم فضة فى اليوم، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة العيش. وهو: الذى اقتصر عليها لقناعته، ولو شاء زيادة لوجد مزيداً[1]».

ويصفه «ابن خلكان» بأنه، كان يعيش عيشة قدامى الفلاسفة.

ويقول «ابن خلكان» أيضاً:

«وكان مدة مقامه بدمشق: لايكون، غالباً، إلاعند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف هناك كتبه، ويتناوبه المشتغلون عليه».

ويقول صاحب كتاب «مفتاح السعادة».

«وكان منفرداً بنفسه، لايكون إلا عند مجتمع ماء أومشتبك رياض، ويؤلف كتبه هناك».

ويعقب «الشيخ مصطفى عبدالرازق» على أقوال المؤرخين لحياة «الفارابى» فيقول:

«وتلك حياة فيلسوف زاهد وموسيقى شاعر».

وقد تحدث كثيرون عن نزعة «الفارابى» الزهدية، والصوفية، سواء أكان ذلك فى حياته الشخصية، أم فى مذهبه الفلسفى.

(١) فيلسوف العرب. والمعلم الثانى.

ويحدثنا ، «كاراده فو» عن هذه النزعة الفارابية، وعن الفرق بينها وبين موقف «ابن سيناء من التصوف، فيقول:

«التصوف لايظهر فى مذهب «ابن سيناء» ، إلا فى آخره كتاج يتوجه ، وهو جزء منفصل تمام الإنفصال عما عداه من أجزاء مذهبه . وقد عالجه بمهارة فائقة ، على أنه فصل من فصول فلسفته التى كان عليه أن يبسطها من جهة موضوعية بحتة» .

والأمر على نقيض ذلك عند «الفارابى» :

فالتصوف: يتخلل جميع مذهبه ، وعبارات المتصوفة: شائعة، تقريباً فى كل أقواله . وكأنما التصوف عنده: ليس نظرية من النظريات ، وإنماهو: حالة ذاتية[1] .

ثقافته وكتبه:

قال القاضى صاعد فى كتاب التعريف بطبقات الأمم.

«إن «الفارابى» أخذ صناعة المنطق عن «يوحنا بن حيلان» المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر، فبذ جميع أهل الإسلام فيها، وأربى عليهم فى التحقيق بها، فشرح غامضها ، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها، فى كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، فنبه على ما أغفله «الكندى» وغيره من صناعة التحليل، وأنحاء التعاليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تصرف صورة القياس فى كل ما دق منها، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاصلة .

ثم له، بعد هذا، كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيها، لايستغن طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به، وتقديم النظر فيه .

وله كتاب فى أغراض فلسفة «أفلاطون» ، «وأرسطوطاليس» ، يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة، والتحقق بفنون الحكمة، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر، وتعرف وجه الطلب، اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً .

وبين: كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً .

ثم بدأ بفلسفة «أفلاطون» ، فعرف بغرضه منها، وسمى تآليفه فيها، ثم اتبع ذلك بفلسفة «أرسطوطاليس» ، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته .

ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً، حتى انتهى به القول - فى النسخة الواصلة إلينا - إلى أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه، فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم، والمعانى

(١) دائرة المعارف الاسلامية، الترجمة العربية، «مادة: أبو نصر الفارابى» .

المختصة بعلم علم منها . ولا سبيل إلى فهم معانى «قاطيغورياس»[1] . وكيف هى الأوائل الموضعة لجميع العلوم، إلا منه ؟ ثم له، بعد هذا فى العلم الإلهى، وفى العلم المدنى[2] : كتابان لا نظير لهما .

أحدهما المعروف بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة ، عرف فيهما بجمل عظيمة من الإلهى، على مذهب «أرسطوطاليس» فى مبادئ الستة الروحانية، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الروحانية، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية، على ماهى عليه من النظام . واتصال الحكمة، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسية، وفرق بين الوحى والفلسفة، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية، والنواميس النبوية» .

وكتب «الفارابى» كثيرة: بلغ بها بعضهم إلى مائة وثمانية وعشرين كتاباً ورسالة، وهى فى كل فن تقريباً!. ثم إنها تنقسم ، طبيعياً، إلى قسمين:

(أ) قسم : هو شرح، أو تعليق ، أو بيان لآراء أفلاطون وأرسطو.

(ب) وقسم : هو تأليف شخصى «للفارابى» . ومن أشهر كتبه ما يلى:

١ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة.

٢ - رسالة فى مسائل متفرقة .

٣ - رسالة فى إثبات المفارقات .

٤ - رسالة فى العقل .

٥ - رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

٦ - رسالة فى جواب مسائل سئل عنها .

٧ - عيون المسائل .

٨ - إحصاء العلوم.

٩ - ما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم.

١٠ - تحقيق غرض «أرسطاليس» فى كتاب ما بعد الطبيعة.

١١ - مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة .

١٢ - شرح رسالة «زينون الكبير اليونانى» .

١٣ - التعليقات.

١٤ - كتاب الجمع بين رأيَى الحكمين: «أفلاطون وأرسطو» .

١٥ - كتاب تحصيل السعادة .

(١) أى كتاب المقولات.

(٢) أى علم الأخلاق بالنسبة للفرد وللأسرة والمجتمع: أو سياسة الفرد النفسية ولأسرته وسياسة الرئيس للمجتمع.

١٦- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

١٧- كتاب السياسة المدنية.

١٨- كتاب الموسيقا الكبير .

١٩- التنبيه على سبيل السعادة.

٢٠- فضيلة العلوم والصناعات.

٢١- الدعاوى القلبية .

ويقول «كاراده فو»:

«وكان غرض «الفارابي»، شأن غيره من فلاسفة مدرسته: أن يحيط بجميع العلوم، ويظهر أنه: كان رياضياً بارعاً، وطبيباً لا بأس به، وكتب كذلك، في العلوم الخفية.

كما كان، إلى جانب هذا: موسيقياً متفنناً، ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقا الشرقية، وكان يوقع على المرمز ويؤلف الألحان.

وقد أثارت عبقريته إعجاب سيف الدولة»، ولايزال دراويش المولوية يحفظون أغانى قديمة تنسب إليه[1]».

وفيما بعد سنتحدث، فى شئ من التفصيل، عن كتاب: «الجمع بين رأى الحكيمين».

أما الآن فلا نريد أن نترك هذا المكان قبل أن نذكر حكاية طريفة عن كتاب «للفارابى»، كان لها أثر كبير على «ابن سينا». وهذه الحكاية يقصها «ابن سينا» نفسه فيقول:

«قرأت كتاب ما بعد الطبيعة» (لأرسطو)، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس على غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لى محفوظاً، وأنا، مع ذلك: لا أفهمه، ولا المقصود به، وأيست من نفسى، وقلت: هذا كتاب لاسبيل إلى فهمه.

وإذا أنا، فى يوم من الأيام، حضرت وقت العصر فى الوراقين[2]، وبيد دلال مجلد ينادى عليه، فعرضه على، فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة من هذا العلم، فقال لى:

اشتر هذا منى فإنه رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته.

فإذا هو: كتاب «أبى نصر الفارابى»، فى أغراض كتاب: «مابعد الطبيعة».

ورجعت إلى بيتى وأسرعت قراءته. فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان لى محفوظا عن ظهر قلب، وفرحت بذلك، وتصدقت فى ثانى يوم بشئ كثير على الفقراء شكراً لله تعالى ...».

(١) دائرة المعارف الإسلامية. الترجمة. مادة «أبو نصر الفارابى».

(٢) سوق الكتب.

وفاته:

وفى سنة ٣٣٩هـ اصطحبه «سيف الدولة» فى حملته على دمشق، فتوفى هناك، فى السنة نفسها، وقد بلغ من العمر ثمانين عاماً، وصلى عليه «سيف الدولة»، فى نفر خاصته، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير.

«أما صلاة «ابن حمدان» فى بعض خواصه، على «أبى نصر»، التى على المؤرخون بتسجيلها. فهى آية مودة وتكريم من «سيف الدولة» لرجل آتاه الله حكمة تعالى عن عقول العامة وقلوبهم[1]».

٣- المجتمع المثالى أو المدينة الفاضلة:

الفلسفة والواقع:

ليس هناك فى المنطق السليم - فلسفة واقعية، وإنما هناك أدب واقعى، أو وصف واقعى.

فالأدب - فى قسم من أقسامه - : هو وصفى، يحاول تصوير الواقع فى دقة: كدقة آلة التصوير، أما الفلسفة: فإنها كلها، مثالية.

ولعل من الأسباب التى جعلت الناس يخطئون فى التعبير، وفى الفكرة، فيتحدثون عن فلسفة واقعية، هو: التفرقة القديمة بين نزعة «أفلاطون» ونزعة «أرسطو»، وإطلاقهم على «أفلاطون»: أنه مثالى، وعلى «أرسطو» أنه واقعى.

وكان سبب هذه التفرقة: هو قول «أفلاطون» بعالم المثل، وحفزه الهمم إلى استشرافه والتطلع إليه، وأن يكون سلوك الإنسان فى نفسه، وسلوك الجماعة فى نظمها وقوانينها: متمشياً مع ثمار المعرفة بهذا العالم: عالم المثل.

بينما ينقض «أرسطو» هذه النظرية، ويعمل - ما استطاع - على هدمها وتقويض دعائها..

ولكن مما لاشك فيه أن «أرسطو» - مثله فى ذلك مثل «أفلاطون»: كان يريد أن يرقى بالمجتمع، وأن يسمو به إلى آفاق: من السعادة، والخلق، والسلوك، لايستمتع بها فى واقعه.

إنه كان يرسم، فى نظرياته السياسية، والأخلاقية، مثلا عليا، وأهدافاً سامية لاتمت، أو لاتكاد تمت، بصلة إلى الواقع، إنه مثالى فى نظرياته السياسية، وفى مذهبه الأخلاقى.

وكل فلسفة إنما هى: محاولة لتغيير الواقع فى الآراء وفى السلوك، فى المعتقدات وفى الأخلاق، إنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية. كل فلسفة إذن هى مثالية بهذا الاعتبار.

(١) فيلسوف العرب. والمعلم الثانى.

وإذا كانت الفلسفة فى جميع عصورها مثالية – أو يجب أن تكون كذلك – فإن الأذهان تنحرف حينما تقرب بين كلمة «مثالى» وكلمة «خيالى» أو «وهمى».

ذلك أن المذهب الذى يرسمه الفيلسوف إنما هو: مذهب يؤمن الفيلسوف كل الإيمان بأن من الممكن تحقيقه.

وإذا لم يأخذ الناس به، فليس ذلك لأن المذهب مستحيل التحقيق، وإنما: لعوامل أخرى ليست هى المذهب فى نفسه.

ومثل الإنسانية بالنسبة لمذاهب الفلاسفة: مثلها بالنسبة للأديان، ومثلها بالنسبة لكل فكرة: تدعو إلى الخير، والأخوة والسلام.

ترى الإنسانية بعقلها أن الأديان السماوية؛ فى صفائها الأصلى: تحقق لها السعادة، ولكن الإنسانية تجرى وراء غرائزها فتقع فى الشقاء، وتتجرع الآلام.

وترى الإنسانية بعقلها أن السلام والأخوة يحققان لها أسمى ما تطمح إليه من أمن وتعاون، ولكنها بغرائزها الحيوانية تنغمس فى التغالب، والاغتصاب، والأثرة فتجر على نفسها الكوارث والملمات. وما ظلمتهم الفلسفة، وما ظلمتهم الأديان، وما ظلمتهم أفكار الخير .. ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

مدينة «الفارابى»:

نقول هذا بمناسبة البدء فى الحديث عن مدينة «الفارابى» الفاضلة، أو عن فكرته عن المجتمع المثالى، وهى فكرة تعتبر مركز الدائرة فى فلسفته، أو هى فكرة جمعت فلسفته.

ذلك أن «الفارابى»، فى هذه المدينة، لايرسم نظاماً سياسياً فحسب، وإنما يبين آراء أهل المدينة الفاضلة.

إنه يبين معتقداتهم، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة، ويرسم أدلتهم على المعتقدات، إنه يبين معتقدهم فى الله وفى النبوة، فى المبدأ والمصير، فى الهدف والغاية.

ويبين نظام سلوكهم، كأفراد، ونظام سلوكهم كجماعة، ونظام صلتهم بالرئيس .. ويبين الأساس الذى ينبنى عليه السلوك.

ويبين الضلال الذى تنهار فيه المدن: أسبابه وعلله، ظواهره ومظاهره، نتائجه وثمراته.

وفى خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكونى: سمائه وأرضه.

وعن الترابط الاجتماعى بين الرئيس والمرءوسين.

ولا عجب بعد ذلك إذا قلنا: إن مدينة «الفارابى»: جمعت – على التقريب فلسفته.

اهتمام «الفارابى» بالمدينة الفاضلة:

وقد اهتم «الفارابى» اهتماماً بالغاً بموضوع المدينة الفاضلة، فقد ألف فيها كتاباً أسماه: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وأهمية هذا الكتاب ترجع إلى ناحيتين:

أما أولاً: فلأنه أحاط بالموضوع من جميع أطرافه، أى من ناحية الاعتقادات، ومن ناحية النظام، ومن ناحية السلوك.

وأما ثانياً: فأنه من آخر ما ألف «الفارابى» إذا لم يكن آخر كتاب ألفه، وهو إذاً يعتبر تصويراً لرأى «الفارابى» الأخير.

يقول «ابن أبى أصيبعة»: إن «الفارابى»:

«ابتدأ بتأليف كتاب: المدينة الفاضلة، والمدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة ببغداد.

وحمله إلى الشام، فى أواخر سنة ٣٣٠. وتممه بدمشق فى سنة (٣٣٣) وحرره.

ثم نظر فى النسخة بعد التحرير، فأثبت فيها الأبواب.

ثم سأل بعض الناس: أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه، فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧.

ومن المعروف أن «الفارابى» توفى سنة ٣٣٩. فكان آخر عهده بهذا الكتاب إذن قبل وفاته بعامين.

على أن «الفارابى» قد ألف فى الموضوع نفسه: كتاب: «السياسات المدنية».

ثم إن كتابيه «تحصيل السعادة»، و«التنبيه على سبيل السعادة»: إنما هما بيان لبعض جوانب المدينة الفاضلة.

على أنه من الأهمية بمكان: أن نذكر أن كتاب «الفارابى» «الجمع بين رأيى الحكيمين: أفلاطون وأرسطو»، الذى يسخر منه الكثيرون[1] يعتبر فى نظرنا كتاباً حاسماً فى بيان بعض آراء «الفارابى» نفسه.

(١) يقول: «دى بور» فى كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة الدكتور «محمد عبد الهادى أبو ريده»:

«وقد دعا «الفارابى» إلى رأى؛ يبدو اليوم: عجيباً شاذاً. تبرره نزعة فلاسفة المشرق إلى توحيد المذاهب المختلفة: ذلك: هو: أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة. أو على الأقل. ينبغى ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها. وهما: «أرسطو أفلاطون». فمذهباهما يجب ألا يكون سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين وعلى هذا يبدو عظماء الفلسفة من القدماء: كأنهم أنبياء حقيقيون، يلقبون بالأئمة كما يلقب علماء الدين. وتعاليمهم: نوع من الوحى يجب أن تبرأ من التناقض والخطأ.

وكتب «الفارابى» فى هذا المعنى عدة رسائل: كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين «أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس»، و«أغراض أفلاطون وأرسطو»، وكتاب «التوسط بين طاليس وجالينوس».

ويجب أن نلاحظ أن فيلسوفنا: كان يعتقد بصحة نسبة كتاب «أثولوجيا» إلى أرسطوطاليس. وهو كتاب منحول فى الأفلاطونية الجديدة. كتب على نهج تاسوعات أفلوطين.

وقد أدى هذا الخطأ إلى أن يكون «أبو نصر» فكرة خاطئة إلى حد بعيد عن مذهب المشائين».

والواقع أن هذا الكتاب مبنى على فكرة سليمة، وهى أن الحقيقة: لاتخترع ولاتبتدع، وإنما يكشف عنها. وسبيل الكشف عن الحقيقة ليس مقصوراً على شخص معين بالذات.

وكل من أخلص فى البحث عنها، وأمضى عمره فى الكشف عن جوانبها، فإنه سينتهى إلى ما انتهى إليه من يماثله فى الإخلاص؛ وفى الدأب على البحث.

وليس فى الكشف عن الحقيقة إذن شئ شخصى، أو جانب ذاتى ومن الطبيعى، والأمر كذلك: أن يتفق «أفلاطون وأرسطو» – وقد أخلصا ودأبا على البحث فى النتائج التى وصلا إليها.

الفكرة إذن فى أساسها: سليمة، وقد حاولتها الأفلاطونية الحديثة من قبل «الفارابى»، ثم جاء «الفارابى» وحاولها من جديد، ولكنه لم يصاحبه التوفيق فى الجمع بين رأييهما لأنه اعتمد فى تصوير آراء «أرسطو» على كتاب «الربوبية» الذى اعتقد – خلافًا للواقع – أنه «لأرسطو».

بيد أن الطرافة فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين: أنه يصور رأى «الفارابى» الشخصى فى المسائل التى عرض لها. فقد انتهى به البحث إلى آراء فى الفلسفة؛ وآمن بها، واعتقد: أنها الحق، فجعلها الأساس، وفسر كلام «أفلاطون» وكلام «أرسطو» على ضوئها مع أنها رأيه الشخصى.

وسنعتمد فى تصوير آراء «الفارابى» على هذه الكتب جميعها، وعلى كتابين آخرين لهما أهميتها:

أحدهما: «فصوص الحكم»، وهو كتاب ركز فيه «الفارابى» جملة من آرائه فى أسلوب موجز، عليه طابع الأسلوب الصوفى.

وثانيهما: كتاب «عيون المسائل»، وهو: كتاب جمع فيه «الفارابى» كثيراً من آرائه الفلسفية.

من عوامل الاجتماع الإنسانى:

الناس يجتمعون لأن: كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج – فى قوامه، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة، لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشئ مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد، بهذه الحال!!

فلذلك لايمكن أن ينال الإنسان الكمال، الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية. إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه من قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه، فى قوامه، وفى أن يبلغ الكمال.

ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا فى المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية[1].

فمنها: الكاملة، ومنها غير الكاملة.

والكاملة: ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى.

فالعظمى: اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة.

والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة.

والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.

ويلاحظ الدكتور «على عبد الواحد»: أن الاجتماع الأول الذى ذكره «الفارابى». وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعًا: لم يذكره أحد من قبله، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان... فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم، وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها، أو من بعض مدن وتوابعها، ولعل ذلك يرجع إلى تأثر «الفارابى» بتعاليم دينه، إذ إن الإسلام يهدف إلى اخضاع العالم كله لحكومة الخليفة الذى هو ظل الله فى أرضه[2].

وإذا كان «الفارابى» يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذى هو العالم كله.

وعلى المجتمع المتوسط الذى هو القطر.

وعلى المجتمع الأصغر الذى هو المدينة، وما يحيط بها من قرى تابعة لها.

وبما أن أعمال الإنسان: اختيارية. وكان شأن الخير فى الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشر، كانت الغاية من الاجتماع: إما الاتجاه إلى الشر، وإما الاتجاه إلى الخير.

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة «الفارابى».
يقول «نصرالدين الطوسى» شارحاً فكرة «ابن سينا» فى هذا الموضوع:
«الإنسان لايستقل وحده بأمور معاشه».
لأنه يحتاج إلى غذاء. ولباس. ومسكن. وسلاح، لنفسه، ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم، وكلها صناعية. ولايمكن أن يرتبها صانع واحد، إلا فى مدة لايمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً إياها. أويتعسر إن أمكن: لكنها تتيسرلجماعة يتعاونون، ويتشاركون فى تحصيلها. يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم:
بمعارضة: وهى: أن يعمل كل واحد مثل مايعمل الآخر.
ومعاوضة: وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله، بإزاء ما يأخذه منه من عمله، فإذن الإنسان بالطبع: محتاج فى تعيشه. إلى اجتماع مؤد إلى إصلاح حاله.
وهو المراد من قولهم: [الإنسان مدنى بالطبع].
والتمدن فى اصطلاحهم: هو هذا الاجتماع
(٢) من كتاب: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، للدكتور على عبد الواحد.

والمدينة الفاضلة إنما هى المدينة: «التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة»، «والاجتماع الذى يتعاون به على نيل السعادة، هو الاجتماع الفاضل».

والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة، هى الأمة الفاضلة.

وكذلك المعمورة الفاضلة: إنما تكون إذا كانت الأمم التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة»، والسعادة الحقيقية إذن: إنما هى: هدف الاجتماع الفاضل.

وهذه السعادة: إنما تكون ثمرة لمعتقدات... ولنظم معينة محددة وسنبتدئ بالحديث عن المعتقدات.

وجود الله:

وأول المعتقدات، وأهمها، هو طبعاً، الاعتقاد فى وجود الله.

والاعتقاد فى وجود الله يبنيه «الفارابى» على دليلين:

أما أحدهما، وهو المشهور عنه. والمعروف به، فهو: دليل «الوجوب والإمكان»، وهو الدليل الذى أخذه عنه «ابن سينا»، واشتهر به الفلاسفة من بعد «الفارابى».

وأساس هذا الدليل أن الموجودات على ضربين:

أحدهما: إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود.

والثانى: إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود.

وممكن الوجود هو: ما استوى فى أمره الوجود والعدم، فلاغنى إذن، لوجوده عن علة، وهذه العلة: إما أن تكون ممكنة فلابد لها من علة، ولا يجوز فيما يتعلق بالأشياء الممكنة: «أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولة، ولا يجوز كونها على سبيل الدور. بل لابد من انتهائها إلى شئ واجب هو الموجود الأول[1]، وذلك هو الله تعالى[2].

---

(١) عيون المسائل.

(٢) هذا الدليل: هوأحد الأدلة التى استعملها «ابن سينا» فى إثبات وجود الله: وهو يقول عنه فى الإشارات: تنبيه: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره:

فإما: أن يكون بحيث من يجب له الوجود فى نفسه. أولا يكون.

فإن وجب فهو: الحق بذاته. الواجب الوجود من ذاته. وهو القيوم. وإن لم يجب. لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته، بعد ما فرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أومثل شرط وجود علته، صار واجباً.

وإن لم يقرن بهاشرط، لاحصول علة ولاعدمها، بقى له فى ذاته الأمر الثالث. وهوالامكان، فيكون باعتبارذاته: الشئ الذى لايجب ولايمتنع.

فكل موجود:

إما واجب الوجود بذاته.

أو ممكن الوجود بذاته.

وأما الدليل الثانى فهو دليل الإتقان فى صنع هذا العالم والعناية به، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله: موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ماتدل عليه كتب التشريحات، ومنافع الأعضاء، وما أشبهها: من الأقوال الطبيعية.

صفات الله:

«والفارابى»، فيما يتعلق بصفات الله: يذهب إلى التنزيه المطلق، ويصل فى أمر التنزية إلى أقصى غايته، ويحقق المعنى العام الشامل الكلى، فى أوسع معانيه وأبعد أهدافه:

لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، «قوله عز وجل:

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.

وربما أخذ عليه بعض الناس الإغراق فى التنزيه، ولكننا لا نفهم حقيقة كيف يؤخذ على «الفارابى» ذلك، أو كيف يمكن أن يوصف «الفارابى» بالإغراق فى أمر أتى به الإسلام؟ ومادام «الفارابى» يثبت الله حقيقة موجودة: فإن كل ما يقوله بعد ذلك فى التنزيه، لا يمكن أن يؤخذ عليه.

وأول شئ ينفيه الإسلام نفياً باتاً حاسماً عن الله: هو المادة، فالله ليس بمادى، أعنى: أن المادة لا دخل لها فى ذاته عز وجل، وذلك أيضاً من أوائل ما ينفيه «الفارابى» نفيا باتا حاسماً عن الله، سبحانه وتعالى:

«ولانه ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره، عقل بالفعل:

لأن المانع للصورة أن تكون عقلا، وأن تعقل بالفعل: هو المادة التى فيها يوجد الشئ.

فمتى كان الشئ فى وجوده: غير محتاج إلى مادة. كان ذلك الشئ بجوهره: عقلا بالفعل وتلك: حال الأول «فهو» إذن: عقل بالفعل، وهو، أيضاً: معقول بجوهره.

فإن المانع، أيضا للشئ من أن يكون بالفعل معقولا: هو: المادة.

وهو معقول، من جهة ماهو عقل.

لأن الذى هويته، عقل: ليس يحتاج، فى أن يكون معقولا، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو بنفسه: يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته، عاقلا وعقلا بالفعل.

وبأن ذاته تعقله: يصير معقولا بالفعل.

= إشارة: ماحقه فى نفسه الإمكان: فليس يصيرموجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته، أولى من عدمه، من حيث هوممكن.

فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيئ أوغيبته.

فوجود كل ممكن: هومن غيره.

وينتهى «ابن سيناء» بأن هذا الغير إنما يكون واجباً لأن التسلسل باطل.

وكذلك لا يحتاج، فى أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل، إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلا، وعاقلا: بأن يعقل ذاته، فإن الذات التى تعقل: هى التى تعقل.

فهل عقل. من جهة ماهو معقول، فإنه: عقل، وإنه معقول، وإنه عاقل: هى كلها: ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم.

فإن الإنسان، مثلا: معقول، وليس المعقول منه: معقولا بالفعل. بل كان معقولا بالقوة، ثم صار معقولا بالفعل بعد أن عقله العقل.

فليس، إذن، المعقول من الإنسان: هو الذى يعقل، ولا العقل منه أبداً هو المعقول. ولا عقلنا نحن- من جهة ما هو عقل: هو معقول.

ونحن: عاقلون، لا بأن جوهرنا: عقل، فإن ما نعقل: ليس هو الذى به تجوهرنا.

فالأول: ليس كذلك، بل العقل والعاقل والمعقول فه: معنى واحد، وذات واحدة. وجوهر واحد غير منقسم.

وكذلك الحال فى أنه: عالم.

«فإنه ليس يحتاج، فى أن يعلم، إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته. ولا فى أن يكون معلوماً، إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو: مكتف بجوهره، فى أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته: شيئاً سوى جوهره، فإنه: يعلم، وإنه معلوم، وإنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد.

وكذلك، فى أنه: حكيم، فإن الحكمة: هى: فعل الأشياء بأفضل علم.

وأفضل العلم: هو العلم الدائم، الذى لا يمكن أن يزول. وذلك هو علمه بذاته.

ويمضى «الفارابى» فى التنزيه إلى أبعد حدوده، فلا يفرق بين ذات وصفة، ويصل بذلك إلى الأحدية المطلقة أو التنزيه المطلق.

أسماء الله:

أما فيما يتعلق بالأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الله سبحانه وتعالى فإنها: «هى التى تدل فى الموجودات التى لدينا، ثم فى أفضلها عندنا على الكمال. وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدل شئ من تلك الأسماء فيه هو، على الكمال والفضيلة، التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها، بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره.

وأيضاً فإن أنواع الكمالات التى جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة: كثيرة. وليس ينبغى أن نظن بأن أنواع كمالاته التى يدل عليها بأسمائه الكثيرة: أنواع كثيرة. ينقسم الأول إليها، ويتجوهر بجميعها. بل ينبغى أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد. ووجود واحد غير منقسم أصلاً.

إدراكنا الله:

وينتهى «الفارابى» إلى أن الأول. أى: الله «هو فى الغاية من كمال الوجود، فكان ينبغى لذلك: أن يكون المعقول منه فى نفسنا: على نهاية الكمال أيضاً، ولكننا نجد الأمر: غير ذلك- على حد تعبير «الفارابى»- فما هو السر فى عسر تصورنا له؟

يجيب الفارابى، عن ذلك بقوله:

ينبغى أن نعلم: أنه، من جهته: غير معتاص الإداك. إذ كان فى نهاية الكمال. ولكن لضعف قوى عقولنا نحن، ولملابستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه، ويعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه فى وجوده.

فإن إفراط كمال يبهرنا، فلا تقوى على تصوره على التمام، كما أن الضوء: هو أول المبصرات وأكملها وأظهرها، به يصير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب فى أن صارت الألوان مبصرة.

ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر، كان إدراك البصر له أتم.

ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك: فإنه كلما كان أكبر، كان إبصارنا له أضعف، ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو فى نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة، ولكن كماله، بما هو نور، يبهر الأبصار، فتحار الأبصار، فتحار الأبصار عنه كذلك قياس السبب الأول، والعقل الأول، وعقولنا نحن. ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه فى نفسه، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو فى وجوده، لكن لضعف عقولنا نحن عسر تصوره.

إذ كلما قربت جواهرنا منه؛ كان تصورنا له أتم وأيقن. وأصدق.، وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة، كان تصورنا له أتم. وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل، وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه فى أذهاننا أكمل ما يكون.

صفة العلم:

ويهمنا، على الخصوص: أن نتحدث عن رأى «الفارابى» فى صفة العلم، فإن هذه الصفة؛ قد أثارت خصومة عنيفة، بين رجال الدين ورجال الفلسفة، ومن مظاهرها: هذا النزاع على تحديدها الذى حدث بين «الغزالى وابن رشد».

لقد جعلها الغزالى: من المسائل التى كفر بها الفلاسفة، إذ يقولون: - حسبما يرى- بعلم الله بالكليات فحسب. وينكرون علمه بالجزئيات.

أما «ابن رشد» فإنه يخطئ الإمام «الغزالى» فى شرحه لآراء الفلاسفة، ويرى: أن الفلاسفة يقولون بعلم الله بالكليات والجزئيات على السواء. ونريد هنا أن نبين رأى «الفارابى» فى هذا الموضوع؛ مقتبسين فى ذلك نصوصاً له، وسيتضح من ذلك: أن كلام «ابن رشد»

أدق فى التعبير: عن رأى «الفارابى»، من كلام الإمام «الغزالى»، وأن كلام «الغزالى» صادق فيما يتعلق «بأرسطو» وأتباعه، وبجو الفلسفة اليونانية على وجه العموم.

يقول «الفارابى»: إن البارى، جل جلاله: مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم، على السبيل الذى بيناه فى العناية: من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله: موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ما يدل عليه كتب التشريحات، ومنافع الأعضاء، وما أشبهها: من الأقاويل الطبيية(١).

ويقول «الفارابى» فى كتاب الفصوص: «علمه الأول لذاته، لا ينقسم، وعلمه الثانى عن ذاته، إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته، بل بعد ذاته: وما تسقط من ورقة إلا يعلمها. من هناك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريانا متناهياً إلى يوم القيامة».

ويقول فى كتاب الفصوص أيضاً:

«لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة، فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة...».

ويقول فى كتاب الفصوص أيضاً:

كل ما لم يكن فكان، فله سبب، ولن يكون العدم سبباً لحصوله فى الوجود. والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً: فلسبب صار سبباً.

وينتهى إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها.

فلن تجد فى عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً، أو اختياراً حادثاً، إلا عن سبب، ويرتقى إلى مسبب الأسباب.

ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شئ مقدر.

ونختم هذه الكلمة بقول الدكتور «محمد عبد الهادى أبو ريدة».

«ومن المعروف أن «أرسطو» ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات، وهنا يخالفه «الفارابى» مخالفة صريحة، فيقول:

«إن الله هو المدبر لجميع العالم... ويقرر «الفارابى» هنا، أن الأقاويل الشرعية فى ذلك صحيحة، وعلى غاية السداد(٢).

(١) كتاب الجمع بين رأى الحكمين.

(٢) ورأى «ابن سينا» فى هذه المسألة شبيه برأى «الفارابى». يقول «ابن سينا» فى كتاب الإشارات. تذنيب: فالواجب الوجود يجب أن لايكون علمه بالجزئيات. علماً زمانيا. حى يدخل فيه: الآن والماضى والمستقبل، فيعرض، لصفة ذاته، أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر. ويجب أن يكون عالماً بكل شئ. لأن كل شئ لازم له بوسط، أو بغير وسط، يتأدى إليه بعينه قدره، الذى هو: تفصيل قضائه الأول.

خلق العالم:

يقول «الفارابى» فى أول سطر من كتاب: «آراء أهل مدينة الفاضلة»:

«الموجود الأول: هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها» أهـ.

وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم، ولكن:

«وجود الأشياء عنه لاعن جهة قصد يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع، من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه، لكونه عالماً بذاته، وأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه، علة لوجود الشئ الذى يعلمه(١).

ولكن السؤال الذى يختلج فى الأفئدة هو:

إذا كان الله سبحانه، وتعالى؛ واحداً من كل وجه، وأحديته مطلقة، فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم فى كثرته وتنوعه؟

إن الواحد المطلق لا يصدر عنه الكثير، فكيف وجد العالم المتكثر عن الله الواحد؟

رأى «الفارابى» حلا لهذه المشكلة:

إن الله سبحانه، وتعالى صدر عنه– أول ما صدر– العقل الأول، واستنجد «الفارابى» ببعض الأحاديث، منها: (أول ما خلق الله العقل، إلخ) وهو حديث ضعيف.

والعقل الأول، وإن كان واحداً، إلا أن وحدته ليست مطلقة، إنها ليست كوحدة الله.

عن هذا العقل، صدر عقل ثان، هو أقل فى أحديته، من العقل الأول.

واستمرت سلسلة العقول وكل منها، أقل، فى الوحدة، ممن سبق، وهكذا إلى العقل العاشر.

وكانت وحدته، بالنسبة إلى العقل الأول، فضلا عن الله: بعيدة وكأن يشبه أن يكون كثرة.

وعن هذا العقل العاشر، صدر العالم الأرضى، بما فيه من كثرة وتنوع. هذه العقول: هى الملائكة فى لغة الدين.

والعالم كله: سماؤه وأرضه: فى رأى «الفارابى»:

١ – ممكن.

٢ – وحادث.

إنه: ممكن؛ لأنه لا يقوم بنفسه، ولا يستمر فى الوجود لولا علته: فهو قد وجد عن علة. وهو مستمر فى الوجود عن علة.

وهو: حادث، لأن له بدءاً زمانيا.

(١) عيون المسائل «للفارابى». طبع «الخانجى»، ص ٦٨.

ومن الخطأ البين الواضح، بل القبيح المستنكر - فيما يرى «الفارابى» -: ظن بعض الناس: أن «أفلاطون» يقول بحدوث العالم، وأن «أرسطو» يقول بقدمه، ذلك أن «أرسطو» - حسبما يرى «الفارابى» -: مثله كمثل «أفلاطون» فى القول بحدوث العالم.

أما ما جاء فى كتاب «أرسطو» المسمى: «السماء والعالم» من أن: «الكل (أى العالم) ليس له بدء زمانى، إنما معناه: أن العالم لم يتكون تدريجيًا. شيئًا فشيئًا، وأولا فأولا، وجزءًا جزءًا، كما يتكون البيت والحيوان، فتسبق الأجزاء بعضها بعضًا بالزمان.. كلا، وإنما تكون العالم «عن إبداع البارى، جل جلاله، إياه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان».

ألم يقل «أرسطو» فى كتاب الربوبية[1].

إن الهيولى أبدعها البارى لا عن شئ، وأنها تجسمت عنه، وعن إرادته، ثم ترتيت فى مراتبها؟

ألم يقل أيضاً فى كتاب «السماء والعالم»، وفى كتاب «السماع الطبيعى»: إنه لا يتأتى، قط: أن يكون فى حدوث العالم، بالبحث والاتفاق والمصادفة، بدليل النظام البديع المتقن المحكم بين أجزائه؟.

يتفق «أفلاطون وأرسطو» إذن على أن: «العالم مبدَع من غير شئ».

ويوافقهما «الفارابى» على ذلك، بل وينتقد أفكار أهل الملل فى منطقهم الذى لا يحسم الأمر حسماً جازماً: «فقولهم بوجود ماء عنه نشأ هذا العالم، لا يدل على أن العالم نشأ عن لا شئ».

وهذه القضية أيضاً تخالف الفكرة العامة عن الفلاسفة من أنهم يقولون بأزلية العالم.

مراتب العقول الإنسانية:

وإذا كانت العقول السماوية متدرجة فى النزول من العقل الأول إلى العقل العاشر، فإن العقول الإنسانية البشرية متدرجة صعوداً.

حينما يولد الإنسان يكون عنده «عقل بالقوة».

وحينما يأخذ فى التعليم، ينشأ عنده، شيئًا فشيئًا، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب، عقل يسمى. «العقل بالفعل».

فإذا ما أجهد الإنسان نفسه فى التفكير، وواصل الليل بالنهار فى البحث، وتعمق فى مسائل ما وراء الطبيعة. استشرف إلى الملأ الأعلى، واتصل به فأصبح لديه «العقل المستفاد» وهو عقل استفاده من إشراق الملأ الأعلى عليه، أو بتعبير آخر، إنه «عقل مستفاد من العقل العاشر السماوى» بهذا العقل المستفاد، يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة، والملأ الأعلى، وأسرار الكون، وما يخفى على الآخرين والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس.

(١) كان «الفارابى» يعتقد خطأ أن كتاب الربوبية هو من تأليف «أرسطو».

١ - الفلاسفة بالبحث وإعمال العقل.

٢ - الأنبياء بالمخيلة القوية.

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر.

هذا مجمل العقائد التى ينبغى أن تسود فى المدينة الفاضلة، ولكن هذه المدينة لا تسير بنفسها ولابد لها من رئيس، هذا الرئيس لابد أن تتوافر فيه صفات معينة فطرية، وأخرى كسبية.

صفات الرئيس:

يقول «الفارابى» عن منصب الرئاسة:

ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه، بالطبع، اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها.

أحدها: أن يكون تام الأعضاء سليمها، ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به، أتى عليه بسهولة.

ثم أن يكون، بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له. فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر فى نفسه.

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهم ولما يراه؛ ولما يسمعه ولما يدركه، وفى الجملة لا يكاد ينساه.

ثم أن يكون جيد الفطنة ذكيًا. «إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل».

ثم أن يكون حسن العبارة. يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة، منقاداً له. سهل القبول. لا يؤلمه تعب ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه.

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، مجتنباً بالطبع، للعب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

ثم أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه، بالطبع، إلى الأرفع منها.

ثم أن يكون الدرهم والدينار، وسائر أعراض الدنيا: هينة عنده.

ثم أن يكون، بالطبع، محباً للعدل وأهله. ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما. يعطى النصف من أهله ومن غيره.

ثم أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى يرى، أنه ينبغى أن يفعل.

هذه هى الصفات الفطرية التى يرى «الفارابى»، أنه يجب أن تكون فى الرئيس. واجتماعها من غير شك فى إنسان عسر نادر «لذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد. والأقل من الناس».

على أنه إذا تحققت فى إنسان ما: هذه الصفات الفطرية: فلا يستأهل أن يكون رئيساً إلا إذا توافرت فيه شروط مكتسبة: وهذه بطبيعة الحال لا تتوفر إلا بعد كبره.

أحدهما: أن يكون حكيماً.

والحكيم عند «الفارابى»: هو الذى يوحى الله عز وجل إليه بتوسط العقل الفعال؛ هذا العقل الفعال الذى يسميه «الفارابى» «روح القدس»: و«الروح الأمين».

وثانى الشروط: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن: والسير التى دبرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

وثالث الشروط: أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه فى ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

ورابع الشروط: أن يكون له جودة روية، وقوة استنباط؛ لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

وخامس الشروط: أن يكون له جودة إرشاد بالقول: إلى شرائع الأولين: وإلى التى استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

وسادس الشروط: أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب: وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية: الخادمة الرئيسية.

وإذا ما تولى هذا الرئيس منصة الحكم فى المدينة: فإنه يوجهها لا محالة نحو الخير أو نحو السعادة.

الهدف العام للمدينة: والهدف العام للمدينة وللاجتماع، على وجه العموم، إنما ينبغى أن يكون بالسعادة، والسعادة: كما يكون من عناصرها، الاعتقاد، فإنه يكون من عناصرها؛ الأفعال.

ويوجز «الفارابى» ذلك فيقول:

إنما يبلغ الإنسان السعادة:

«بأفعال ما إرادية؛ بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنيه، وليست بأى أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محددة مقدرة، تحصل عن هيئات ما، وملكات ما مقدرة محددة.

وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة.

والسعادة هى الخير المطلوب لذاته؛ وليست تطلب أصلا، ولا فى وقت من الأوقات، لينال بها شئ آخر، وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها.

والأفعال التى تنفع فى بلوغ السعادة؛ هى الأفعال الجميلة.

والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال: هى الفضائل.

وهذه خيرات: لا لأجل ذواتها: بل إنما هى خيرات لأجل السعادة:

والأفعال التى تعوق عن السعادة، هى الشرور، وهى الأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال؛ هى النقائص والرذائل والخسائس.

تعريف السعادة؟

ولكن ما هى السعادة؟

إن السعادة فيما يرى «الفارابى» هى: أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لاتحتاج فى قوامها إلى مادة؛ وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام: فى جملة الجواهر المفارقة للمواد: وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً؛ إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال.

تقدير «الفارابى»:

وننتهى من هذه الدراسة عن «الفارابى» بذكر رأى «ابن طفيل» عنه. ورأى «ابن طفيل» له قيمته الكبرى باعتباره صادراً عن فيلسوف.

يقول «ابن طفيل»:

وأما ما وصل إلينا من كتب «أبى نصر»: فأكثرها فى المنطق.

وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك. فقد أثبت فى كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت: فى آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له.

ثم صرح فى السياسة المدنية: بأنها منحلة وصائرة إلى العدم: وأنه لا بقاء إلاللنفوس الكاملة: ثم وصف فى كتاب الأخلاق: شيئاً من أمر السعادة الإنسانية. وأنها إنما تكون فى هذه ا لحياة التى فى هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه؛ وكل ما يذكر غير هذا. فهو هذيان وخرافات عجائز.

فهذا قد أيأس الخلق جميعاً. من رحمة الله تعالى.

وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة؛ إذ جعل مصير الكل إلى العدم.

وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر.

هذا مع ما صرح به من سوء معتقده فى النبوة، وأنها، بزعمه؛ للقوة الخيالية خاصة، وتفضيله الفلسفة عليها... إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

الفصل الثالث عشر

الشيخ الرئيس ابن سينا

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو أن يطلع عليه إلا واحد بعد واحد.

ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن، ضحكة للمغفل؛ وعبرة للمحصل؛ فمن سمعه فاشمأز عنه؛ فليتهم نفسه؛ لعلها لا تناسبه؛ وكل ميسر لما خلق له.

«ابن سينا»

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم إنا نسألك الهداية والتوفيق. وبعد فإن «ابن سينا»(1) قد احتل في الأدب العالمي-

(1) حياة «ابن سينا» بقلمه.. إلى أن اتصل به تلميذه «الجوزجاني».. ثم بقلم «الجوزجاني» في شئ من الأختصار، نقلا عن «ابن أبي أصيبعة»، و«القفطي»، وغيرهما.

قال الشيخ الرئيس:

إن أبي كان رجلا من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام «نوح بن منصور»، واشتغل بالتصرف، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها: «خرميثن»، من ضياع بخارى، وهي من أمهات القرى. ويقربها قرية يقال لها: «أفشنه». وتزوج والدي منها بوالدتي، وقطن بها وسكن، وولدت منها بها، ثم ولد أخي.

ثم انتقلنا إلى بخارى، وأحضرت معلم القرآن، ومعلم الأدب، وأكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن، وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضي مني العجب.

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل، على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي. وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم، وأدرك ما يقولونه، ولا تقبله نفسي. وابتدءوا يدعونني أيضًا إليه، ويجرون على ألسنتهم: ذكر الفلسفة، والهندسة، وحساب الهند. وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند، حتى أتعلمه منه.

ثم جاء إلى بخارى «أبو عبد الله الناتلي»؛ وكان يدعي المتفلسف، وأنزله أبي دارنا، رجاء تعلمي منه. وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى «إسماعيل الزاهد»، وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة، ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به. ثم بدأت بكتاب: «إيساغوجي» على «الناتلي»: ولما ذكر لي حد الجنس أنه: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ماهو: فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله! ويعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم، وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق؛ وكذلك كتاب: «إقليدس»، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره.

ثم انتقلت إلى «المجسطي»، ولما فرغت من مقدماته، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال «الناتلي»: تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم اعرضها علي لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم بالكتاب. وأخذت أحل ذلك الكتاب؛ فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه، وأفهمته إياه. ثم فارقني «الناتلي» متوجهاً إلى كركانج. واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح: من الطبيعي والإلهي وصارت أبواب العلم تنفتح علي.

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة: فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون على علم الطب! وتعهدت المرضى، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف! وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه، وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة!

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفًا. فأعدت قراءة المنطق، وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت في النهار بغيره. وجمعت بين يدي ظهوراً. فكل حجة كنت أنظر فيها

أتيت لها مقدمات قياسية، ورتبتها فى تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساها تنتج، وراعيت شروط مقدماته، حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة. وكلما كنت أتحير فى مسألة، أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس، ترددت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لى المغلق وتيسر المعسر، وكنت أرجع بالليل إلى دارى، وأضع السراج بين يدى، وأشتغل بالقراءة، والكتابة، فمهما غلبنى النوم، أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتى، ثم أرجع إلى القراءة، ومهما أخذنى أدنى نوم: أحلم بتلك المسألة بأعيانها، حتى إن كثيرا من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام[1]. وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى وكل ما علمته فى ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت علم المنطق الطبيعى والرياضى.

ثم عدلت إلى الالهى، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة: كنت لا أفهم ما فيه، والتبس على غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة! وصار لى محفوظا، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به! ويئست من نفسى، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين[2] وبيد دلال مجلد ينادى عليه، فعرضه على، فرددته رد متبرم، معتقدا أن لا فائدة فى هذا العلم. فقال لى: اشتر منى هذا فإنه رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته، فإذا هو كتاب «لأبى نصر الفارابى»، فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ورجعت إلى بيتى، وأسرعت قراءته، فانفتح على فى الوقت غراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محفوظاً على ظهر القلب. وفرحت بذلك، وتصدقت فى ثانى يوم بشئ كثير على الفقراء شكراً لله تعالى.

وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت «نوح بن منصور»، واتفق له مرض حار الأطباء فيه، وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراء؛ فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضارى، فحضرت؛ وشاركتهم فى مداواته، وتوسمت بخدمته: فسألته يوماً الإذن لى فى دخول دار كتبهم، ومطالعتها، وقراءة ما فيها من كتب الطب فأذن لى، فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، فى كل بيت صناديق كتب علم مفرد. فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت إليه منها. ورأيت من الكتب مالم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط. وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب؛ وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه.

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معى أنضج؛ وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شئ.

وكان فى جوارى رجل يقال له أبو الحسن العروضى. فسألنى أن أصنف له كتاباً جامعاً فى هذا العلم: فصنفت له المجموع، وسميته به، وأتيت فيه على سائر العلوم؛ سوى الرياضى. ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى.

وكان فى جوارى أيضاً رجل يقال له «أبو بكر البرقى»، خوارزمى المولد، فقيه، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد: مائل إلى هذه العلوم، فسألنى شرح الكتب له. فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول؛ فى قريب من عشرين مجلداً. وصنفت له فى الأخلاق كتاباً سميته كتاب البر والإثم. وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يعر أحداً ينتسخ منهما.

ثم مات والدى، وتصرفت بى الأحوال، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان. ودعتنى الضرورة إلى الارتحال عن بخارى والانتقال إلى كركانج. وكان «أبو الحسين السهيلى المحب لهذه العلوم بها وزيراً. وقدمت إلى الأمير بها، وهو «على بن مأمون»؛ وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك. وأثبتوا لى مشاهرة دارة بكفاية مثلى. ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا، ومنها إلى باورد، ومنها إلى طوس، ومنها إلى شقان ومنها إلى سمينقان، ومنها إلى جاجرم رأس حد خرسان، ومنها إلى جرجان وكان قصدى «الأمير قابوس»؛ فاتفق فى أثناء هذا أخذ

(1) وهى حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب فى رأى العلم الحديث. لأن الوعى الباطن يتنبه فى هذه الحالة. فيتعاون العقلان، ولا ينفرد العقل الظاهر بالتفكير. عن الشيخ الرئيس «ابن سينا»، «العقاد».

(2) سوق الكتب.

«قابوس»، وحبسه فى بعض القلاع، وموته هناك، ثم مضيت إلى دهشان، ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان فاتصل «أبو عبيد الجوزجانى»، بى، وأنشأت فى حالى قصيدة فيها بيت القائل:

لما عظمت فليس مصر واسعى لما علا ثمنى عدمت المشترى

قال: «أبو عبيد الجوزجانى»، صاحب الشيخ الرئيس. فهذا ما حكى لى الشيخ من لفظه. ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله.

كان «بجرجان»، رجل يقال له «أبو محمد الشيرازى»، يحب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ داراً فى جواره؛ وأنزله بها، وأنا أختلف إليه كل يوم، أقرأ «المجسطى»، وأستملى المنطق: فأملى على المختصر الأوسط فى المنطق، وصنف «لأبى محمد الشيرازى، كتاب المبدأ والمعاد، وكتاب الأرصاد الكلية، وصنف هنا كتباً كثيرة كأول القانون، مختصر «المجسطى»، وكثيراً من الرسائل:

ثم انتقل إلى الرى واتصل بخدمة «مجد الدولة»، وكان «بمجد الدولة، إذ ذاك غلبة السوداء. فاشتغل بمداواته، وصنف هناك كتاب: المعاد، وأقام بها إلى أن قصد «شمس الدولة»، وعالجه من مرض القولنج حتى شفاه الله، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ورجع إلى داره بعدما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها، وصار من ندماء الأمير، حتى تقلد الوزارة له، ثم اتفق تشويش العسكر عليه، وإشفاقهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره، وأخذوه إلى الحبس، وأغاروا على أسبابه، وأخذوا جميع ما كان يملكه، وسألوا الأمير قتله. فامتنع منه. وعدل إلى نفيه عن الدولة، طلباً لمرضاتهم، فتوارى فى دار الشيخ «أبى سعيد بن دخدوك، أربعين يوماً. فعاود الأمير «شمس الدولة، القولنج. وطلب الشيخ، فحضر مجلسه، فاعتذر الأمير إليه بكل الإعتذار، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرماً مبجلا وأعيدت الوزارة إليه ثانياً؛ ثم سألته أنا شرح كتب «أرسطوطاليس»، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت، ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم، فعلت ذلك، فرضيت به فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء. وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون. وكان يجتمع كل لية فى داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة، وكان يقرئ غير من القانون نوبة.

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهيئ مجلس الشراب بآلاته واستمر كذلك إلى أن توفى «شمس الدولة، وتولى ابنه مكانه، وأبى الفيلسوف أن يتولى الوزارة له، وكاتب «علاء الدولة، سراً يطلب الانضمام له، وأقام فى دار «أبى غالب العطار، متوارياً، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء، فاستحضر «أبا غالب»، وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رءوس المسائل كلها، وبقى فيه يومين حتى كتب رءوس المسائل كلها، بلا كتاب يحضره، ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه، وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات، و الإلهيات ماخلا كتابى الحيوان والنبات، وابتدأ بالمنطق، وكتب منه جزءاً، ثم اتهمه «تاج الملك» بمكاتبة «على الدولة»، وأنكر عليه ذلك، وحث فى طلبه، فدل عليه بعض أعدائه، فأخذوه إلى قلعة يقال لها: «فردجان»، وأنشأ هناك قصيدة منها:

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك فى أمر الخروج

وبقى فيها أربعة أشهر.. ثم أفرج عنه «ابن شمس الدولة»، ورده إلى همدان، فنزل فى «دار العلوى»، واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء، وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات، ورسالة «حى بن يقظان»، وكتاب القولنج.. ثم عن للشيخ التوجه إلى أصفهان، فخرج متنكراً، وأنا وأخوه وغلامان فى زى الصوفية، إلى أن وصلنا إلى طبران على باب أصفهان! بعد أن قاسينا شدائد فى الطريق، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير «علاء الدولة، وخواصه..

وحضر مجلس «علاء الدولة»، فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله، ثم رسم الأمير «علاء الدولة» ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم، فما كان يطاق في شئ من العلوم واشتغل في أصفهان بتتميم كتاب الشفاء، ففرغ من المنطق، وكانت فترة خصبة في التأليف وتنقيح كتب المتقدمين وتهذيبها وإصلاح التقويم المعمول به.

كان من عجائب أمر الشيخ أني صحبته وخدمته خمسا وعشرين سنة فما رأيته وقع له كتاب ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه، والمسائل المشكلة فينظر ما قاله مصنفه فيها فيتبين مرتبته في العلم، ودرجته في الفهم.

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدي الأمير، «وأبو منصور الجبائي» حاضر فجرى، عن اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره، فالتفت «أبو منصور» إلى الشيخ يقول: إنك فيلسوف وحكيم ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام. وتوافر على درس كتب اللغة ثلاث سنين، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف «أبي منصور الأزهري» فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها، وأنشأ ثلاثة قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة وكتب ثلاثة كتب.

أحدها على طريقة «ابن العميد»، والآخر على طريقة «الصابي»، والآخر على طريقة «الصاحب»، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها. ثم أوعز إلى الأمير، فعرض تلك المجلدة على «أبي منصور الجبائي» وذكر: إنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد، فيجب أن تقرأها وتقول لنا ما فيها، فنظر إليها «أبو منصور»، وأشكل عليه كثير مما فيها، فقال له الشيخ:

إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة، كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها.. ففطن «أبو منصور» إلى تلك الرسائل من تصنيف الشيخ، وأن الذي حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم فاعتذر إليه. ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب، لم يصنف في اللغة مثله ولم ينقله إلى البياض حتى توفي، فبقي على مسودته لم يهتد أحد إلى ترتيبه.

وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها في كتاب القانون. وكان قد علقها على أجزاء فضاعت.. من ذلك أنه صدع يوماً، فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه. وأنه لا يأمن ورماً.

يحصل فيه: فأمر بإحضار ثلج كثير، ودقة ولفه في خرقة، وغطى رأسه بها، وفعل ذلك حتى قوي الموضع عن قبول المادة، حتى عوفي.

ومن ذلك أن امرأة مسلولة «بخوارزم». أمرها ألا تتناول شيئاً من الأدوية سوى «الجلنجبين السكري»، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة، وشفيت المرأة.

وكان الشيخ قوي القوى كلها. وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب، وكان كثيراً ما يشتغل به فأثر في مزاجه.

ومرض الشيخ، وكان في حاجة إلى الراحة، ولكنه لم يفتر له نشاط فكان يعالج نفسه وينتكس، إلى أن علم أن قوته قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه، وأخذ يقول المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة، ثم نفض يديه من الدنيا، واغتسل وتاب، وتصدق بما معه على الفقراء، ورد المظالم على من عرفه، وأعتق مماليكه، وجعل يختم كل ثلاثة أيام ختمة، ثم مات. وكان موته في سنة ثماني وعشرين وأربعمائة، وقبره تحت السور من جانب القبلة من همدان، وقيل: إنه نقل إلى أصفهان.

ومن أشهر كتب «ابن سينا» في الفلسفة كتاب الشفا، وكتاب النجاة، وكتاب منطق المشرقيين، وكتاب الإشارات، ومن رسائله في الفلسفة والحكمة، «حي بن يقظان» وفي إثبات النبوات، وفي المبدأ والمعاد، وقصة الطير..

وفي الطب كتاب القانون.

شرقيه وغربيه- مكانة لم تتح إلا لأفراد قلائل من العباقرة الأفذاذ، ولقد أثارت شخصيته القوية أحاسيس الناس من مختلف الطبقات فأخذ بعضهم يروي ما يشبه الأساطير عن ذكائه النادر وعن طبه الذي وصل إلى سر الخلود، وعن سحره الذي يكتنه به سر الغيب؛ في حين يتحدث آخرون عن دهائه ومكره، أو عن ملذاته وأهوائه، أو عن حياته الصاخبة المليئة بالخطر.

ولقد بذل كثير من العلماء- شرقيين وغربيين- جهوداً كبيرة في تحقيق مؤلفاته، ونشرها، ودراستها وتكوين فكرة صحيحة عن مؤلفها، وكثرت المقالات والكتب التي تصور حياة «ابن سينا» وآراءه، وكثر كذلك الجدل بين العلماء في مدى تأثر «ابن سينا» بغيره من بيئته، أو من خارج بيئته، معاصرين كانوا أو متقدمين عليه في الزمن.

ومع ذلك فإن «ابن سينا» لم ينل تقديراً عادلا بعد مماته، كما لم ينل تقديراً عادلا في أثناء حياته.

أما العامة وأشباههم فقد انحرفوا به إلى زمرة السحرة والمنجمين، أو الزنادقة والملحدين، وكما انحرفوا «بأبي نواس»، فألبسوه شخصية مهرج كذلك انحرفوا «بابن سينا»، فجعله بعضهم وليًا من كبار الأولياء. تستمد منه النفحات ويتبرك به ويزار ضريحه، وجعله بعضهم من أئمة السحر أو من كبار الملحدين.

أما الخاصة فقد تضاربت آراؤهم واختلفت، وعلى رغم تضاربها واختلافها فإنها تكاد تنتهي، صراحة أو ضمناً، إلى أن «ابن سينا» كان مجرد شارح أو مقلد لغيره: إنه «أرسطي»، أو أفلاطوني، أو أفلوطيني، أو... مقلد لمقلد: إنه «فارابي» ... ومن الغريب أنك إذا درست حياة «ابن سينا» وآراءه وجدت لكل دعوى من دعاوى العامة والخاصة سنداً وتأييداً.

كانت حياة «ابن سينا» مفعمة بضروب مختلفة من الأحاسيس والانفعالات والعواطف. لقد عاش الحياة بالعرض لا بالطول، وكانت حياته، كما أرادها عريضة وقصيرة لا طويلة ضيقة.

لقد انتشى من الكأس المترعة، واستمتع بالغيد الأماليد، وسكرت روحه بتناغم الألحان، واستمتع بشهوات السمع والبصر؛ ولكنه أيضاً لجأ إلى الله مخلصاً، وابتهل إلى «مبدع الكل» طالباً التوفيق والعون؛ وكم شهده المسجد، وشهده بيته، مستقبلا القبلة، متوجهاً إلى الله بقلب سليم؛ وكم أكب على القرآن قارئاً ودارساً وشـ حا، وكم شهدة الفقراء متصدقاً عليهم، مداوياً لمرضاهم، لوجه الله، لا يريد منهم جزاءً ولا شكوراً.

ووصل «ابن سينا» من المجد السياسي إلى مرتبة ليس فوقها إلا الملك، ولكنه أيضاً أحس الذلة والهوان، طريداً مستخفياً، أو بين جدران السجن، ومنحه الله ذكاءً نادراً، فاستغله في السياسة، ولكنه استغله خير استغلال في الناحية العلمية.

لقد كان في سن السابعة عشرة ممن يشار إليهم بالبنان، ونجح، وهو في هذه السن، فيما لم ينجح فيه كبار الأطباء، واستمر نجاحه في كل ميدان يطرقه إلى أن انتهت به الحياة، كما يرى القارئ ذلك واضحاً في حياته التي ذكرناها في الهامش.

وكان «لابن سينا» أنصار، وكان له أعداء، ورفعه أنصاره إلى الثريا، ونزل به أعداؤه إلى أدنى المراتب وأقلها. ولا يزال «ابن سينا»، رغم مرور العصور، يجد له المناصرين والمعارضين.

لقد وصل الأمر «بالعروضي السمرقندي» أن يرى أن كل من يعترض على «ابن سينا» فإنه «يخرج نفسه من زمرة أهل العقل، ويسلكها في مسالك المجانين، ويعرضها في مجمع أهل العته»، وقد انتقد مرة رجل كتاب القانون «لابن سينا» فلما سمع بذلك «العروضي السمرقندي» ذهب لرؤية الرجل، بعد أن قرأ الكتاب، ثم كتب عن النقد وصاحبه:

«وقد رأيت الرجل والكتاب: أما الرجل فمعتوه، وأما الكتاب فمكروه».

وفي مقابل هذا يقول «ابن الصلاح» عن «ابن سينا»: «لم يكن من علماء الإسلام. بل كان شيطاناً من شياطين الإنس». ورأى فيمن يدرس مؤلفات «ابن سينا» أن: «من فعل ذلك فقد غدر بدينه، وتعرض للفتنة العظمى».

وإذا كان «ابن سينا»، قد أثار في الماضي الإعجاب الذي كاد يكون عبادة، والكره الذي كاد يكون كفراً، فإن أنصاره وخصومه الآن من المعتدلين الذين يهمهم جميعاً الوصول إلى مقطع الحق في أمره.

ومن أجل المساهمة في توضيح الفكرة عن «ابن سينا»، قمت بهذا البحث عن تصوفه، واعتمدت فيه كل الاعتماد على كتاب: الإشارات. وخاصة على الفصول الثلاثة الأخيرة منه.

وقد تعمدت الاعتماد على هذا الكتاب بالذات، وعلى الفصل التاسع بالذات، لأن هذا الكتاب يعبر عن رأي «ابن سينا» في دور النضج. وهذه الفصول أوسع مرجع منظم عن تصوف «ابن سينا». والفصل التاسع يعتبر قمتها، ومن أجل ذلك اقتصرنا عليه.

أما عن قيمة كتاب الإشارات، فيقول «ابن أبي أصيبعة»: إنه آخر ما صنف «ابن سينا» في الحكمة وأجوده، وكان يضن به.

ويقول الدكتور «إبراهيم مدكور»: «هذا الكتاب من المؤلفات السينوية: يتيمة العقد وجوهرته الثمينة، وثمرة النضوج الكامل، يمتاز بسمو أسلوبه، وعمق أفكاره، وتعبيره عن آراء «ابن سينا» الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى[1]». وقد كان «ابن سينا» نفسه يعتز بهذا الكتاب، ويرى أنه أبان فيه «عن زبدة الحق». ويوصي الإخوان أن يصونوه

(1) الدكتور مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق.

عمن ليس بأهل له. وبين الشروط التي يجب أن تتوافر في المستأهلين للاطلاع على هذا الكتاب كما سيراه في نهاية هذه الدراسة.

ولقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين أرجاء العالم، فقد شرحه الكثيرون من متفلسفي العرب، من بينهم «ابن كمونة»، ونصير الدين الطوسي، والإمام فخر الدين الرازي»، ولم يكتف الإمام «الرازي» بشرحه، بل قام بتهذيبه في كتاب سماه لباب الإشارات. ولقد ترجم الكتاب إلى الفارسية، وترجمه «ابن العبري» إلى السريانية، وترجمت الفصول التي تعرضنا لها إلى الفرنسية.

والفصول الثلاثة: التي يختم بها «ابن سينا» الكتاب، تكون وحدة منسجمة مرتبطة، أنها تتحدث عن موضوع السعادة، يتحدث «ابن سينا» في الجزء الأول منها عن اللذة. من ناحية ماهيتها وأنواعها، ومن ناحية أسبابها وعوائقها، وينتهي بإثبات اللذة العقلية، وبإثبات أنها أسمى لذة، وكأن (المطلوب بالذات من هذا النمط[1] إثبات اللذة العقلية، وكأنه عناها بالبهجة والسعادة التي عنون النمط بها).

وليست السعادة الإنسانية شيئاً آخر غير هذه اللذة العقلية، ومن وصل إليها فهو العارف.

وإذا كان الجزء الأول «في البهجة والسعادة»، فالجزء الثاني من البحث، إنما هو: في مقامات العارفين.

ولعلنا نلحظ أن القسم الأول من الموضوع يستدعي، «بطريق طبيعي»، القسم الثاني، فالسعيد هو «العارف»، والعارف هو الصوفي، وللعارفين أحوال، ومقامات، ودرجات؛ فماهي أحوالهم، وماهي مقاماتهم؟ وهنا يتحدث «ابن سينا» عن التصوف، حديث الدارس الواعي، وفي ذلك يقول «الفخر الرازي»:

(هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإن «ابن سينا»، رتب علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه من قبله، ولا لحقه من بعده).

وهذا الباب هو الذي ركزنا عليه.

ولهؤلاء العارفين: آيات وخوارق تصدر عنهم، وهذا هو موضوع النمط الثالث.

إنهم يتركون الأكل مدة مديدة، ويخبرون بالغيب؛ ويتصرفون في العناصر .. فما هي أسباب ذلك؟ ما هي «أسرار الآيات» التي تصدر عن العارفين؟

هذا هو موضوع القسم الثالث من البحث.

قلنا: إن موضوع هذا البحث: هو السعادة، ويمكننا أن نقول أيضاً إن موضوع هذا البحث هو التصوف.

(1) أي: الفصل.

إنه التصوف بحسب ما رسمه «ابن سينا»، ولكن ابن سينا» فى رسمه له؛ لم يحد عن طريق التصوف البحت: تصوف «الجنيد»، وغيره من أئمة العارفين، وليس «لابن سينا» فى هذا شئ من الابتكار من ناحية الموضوع؛ إذ ليس فى التصوف إبتكار من ناحية الموضوع، ولكن الفضل كل الفضل «لابن سينا»؛ إنما هو فى هذا العرض البارع؛ هذا العرض الذى لم يسبقه إليه من قبله، ولا لحقه من بعده، على حد تعبير «الإمام الرازى».

نقول؛ إن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه ابتكار ، من ناحية الموضوع، إنما يمكن أن يوجد فيه انحراف عن الجادة، ويمكن أن يوجد فيه الخلط فى رسم الطريق، والخطأ فى اتباع السنن الصحيح.

ليس هناك إذاً تصوف فلسفى، وتصوف صوفى، وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف، «وابن سينا» فهم التصوف الصحيح على حقيقته، وعرضه فى قوة وفى براعة.

وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف، أو إلى طريقه، لدى «ابن سينا»: فإننا لانجد فرقاً ما بينه وبين غيره من الصوفية، اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التى حام حولها «ابن سينا»، وعبروا البحر الذى لم يصل «ابن سينا» إلى حافته.

إن «ابن سينا» يعرض التصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم، إنه مسجل لظاهرة رآها فى بعض معاصريه، وسمع عنها كثيراً وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفية السابقين، وقرأ عن أحوالهم أيضاً.

ليس له إذن تجديد، وليس مبتكراً ، وليس صحيحاً ما تتجه إليه الكثرة الكثيرة من مؤرخى الفلسفة فى العصر الحديث من (أن تصوف «ابن سينا» متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين: فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانخلاع عن العالم، بل هو مذهب عقلى ينتهى إلى انتصارالذهن، وإشراق العقل، وتزكية النفس، لتكون مستعدة لتلقى فيض العقل الفعال).

أومن أن «ابن سينا» اعتنق مختلف آراء «الفارابى» الصوفية، وأن «أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها «الفارابى»: أنها قائمة على أساس عقلى».

فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم، والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس، وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل.

وطهارة النفس، فى رأيه، لاتتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات».

ليس فى التصوف مذاهب مختلفة، ولا مدارس متنوعة، وإنما هو سنن واحد يخطه من يخطه ، وينهج سبيله من هم ميسرون له، بل إن أمثال هذه الآراء متناقضة، فإنه لاشك أن صفاء الذهن، وإشراق العقل، وتزكية النفس، ليس السبيل إليها التخمة، والانغماس فى ضجيج العالم وعجيجه، وإنما ذلك يستلزم الزهد، والانصراف كلية إلى قدس الجبروت ، على حد تعبير «ابن سينا» نفسه.

ومما لا شك فيه أيضاً: أن العمل ليس غاية فى نفسه، وليس هدفاً يطلب لذاته بالنسبة للصوفية، وإنما هو مرحلة ضرورية لابد منها لبعض الفطر التى للمادة عليها سلطان.

الأعمال البدنية: مرحلة، ومركزها بالنسبة للتصوف، هو ما يحدده، فى دقة: «الإمام الرازى» فى شرحه الإشارات، حيث يقول:

«المقصود من الرياضيات البدنية، حصول الرياضيات القلبية، وإذا حصل المقصود، كان الاشتغال بالوسيلة عبثاً، بل ربما كان عائقاً».

والواقع أن الصوفية، ومن فهموا طريقتهم، يرون أن المرحلة الحاسمة فى سبيل الإشراق إنما هى الرياضة الروحية التى يعبر عنها أيضاً بالرياضة القلبية، أما الأعمال البدنية فإنها ليست بوسيلة صحيحة، بل ليست بوسيلة قط للإشراق؛ ذلك هو رأى الصوفية أنفسهم: إنهم يرون أن الأساس هو الرياضة الروحية: ويجب من أجل إقامته، إزالة كل الأسباب العائقة.

فإذا كان الشخص زاهداً بفطرته، عازفاً عن ضجيج العالم وصخبه. فليس هناك من رجال التصوف من ينصحه بأعمال بدنية أيا كانت.

أما إذا كان منغمساً فى ملذاته وشهواته، فيجب إزعاجه عنها فى قوة حاسمة: لأنها عائقة عن اتخاذ السبل الصحيحة للوصول إلى الحق.

ولم يتحدث «ابن سينا» عن الأعمال البدنية، لأن المقياس فيها: يختلف باختلاف الطبائع، فلا يمكن رسمها فى تحديد يتناسب مع كل طبقة. وإذا رسمت لا يمكن فرضها كشرط أساسى: ذلك أنه قد لا يحتاج الإنسان قط إلى محاربة الجسم أو تعذيب البدن، ومع ذلك فإن «ابن سينا» يقول فى صراحة:

إن الانصراف إلى البدن وإلى شواغله وعلائقه: صارف للإنسان عن التطلع إلى كماله المناسب، وإن الأنفكاك عن الشواغل شرط فى نيل الغبطة العليا.

* * *

بقيت مسألة مهمة، هى مسألة تأثر «ابن سينا»، فى نظريته الصوفية، بغيره لقد قال «ابن سينا» بالاتصال بالملأ الأعلى، فهل ابتدع نظريته تلك أم قالها متأثراً فيها بغيره؟

يعزو بعض المؤرخين للفلسفة، هذه النظرية إلى «أرسطو»؛ ولست أدرى حقاً كيف تعزى إلى «أرسطو» نظرية كهذه وهو بطبيعته وبفلسفته بعيد عنها كل البعد؟!

إن «أرسطو» واقعى: يتطلع إلى الأرض، وهذه النظرية روحية تستشرف إلى السماء.

ولعل الأقرب إلى المعقول: أن تعزى هذه النظرية إلى «أفلاطون» أو «أفلوطين» كما زعم كثيرون.

ولكننا حقيقة: يأخذنا العجب من أن بعض الناس يحاولون دائمًا إيجاد أصل أجنبى للنظريات التى تنبت فى البيئة الإسلامية، ويعملون جاهدين على إيجاد مصدر قديم: يونانى أو فارسى، أو هندى، لكل ما هو إسلامى، ولا أدل على ذلك من هذه النظرية نفسها التى نحن بصددها.

إن فكرة الاتصال بالملأ الأعلى، وتلقى المعلومات عن السماء: كانت شائعة ذائعة فى جميع أرجاء المملكة الإسلامية. لقد كان يعرفها الرجال والنساء، وكان يعرفها الكبار والصغار.

لقد كان الكل يعرف أن رسول الله ﷺ على صلة بالسماء، وأنه يتلقى المعرفة عن الملأ الأعلى. والقرآن مفعم بأخبار الأنبياء والرسل الذين اتصلوا بالله، وسمعوا كلامه، وأشرقت نفوسهم ببهائه. وفى القرآن قصة العبد الصالح الذى آتاه الله من لدنه علماً.

لقد كانت البيئة الإسلامية على سعتها قائمة على تصديق الرسول ﷺ فى أخباره بأنه على صلة بالسماء.

أفيعقل بعد هذا أن نعزو فكرة الاتصال، عند «ابن سينا»، إلى «أرسطو» أو إلى «أفلوطين» أو إلى «أفلاطون»؟ اللهم إن هذا تَجَنٍّ على الحق لا نرتضيه.

والآن سنأخذ، بعون الله، فيما نحن بصدد دراسته من النمط التاسع؛ ولعل القارئ يتبين منه، فى وضوح، أن «ابن سينا»:

١ - كان بعيداً كل البعد عن «أرسطو»، فيما يتعلق بنظريته عن الاتصال.

٢ - وأنه إذا كان قريباً بعض القرب من «أفلاطون وأفلوطين».

فذلك لأنهم عالجوا نفس الموضوع الذى تحدث عنه الإسلام فى وضوح واضح، وقامت الدولة الإسلامية على التصديق به، وهو موضوع الرسالة والوحى، أو الاتصال بالسماء، والمعرفة اللدنية.

والله ولى التوفيق.

النمط التاسع: فى مقامات العارفين

إجمال وتحليل

١

الناس فى هذه الحياة درجات، و درجاتهم تتفاوت بحسب مراتبهم فى المعرفة. وإذا نظر كثير من الناس نظرة تقدير إلى الثراء أوالمجد أو الجاه أو القوة، فإن نظرتهم هذه سطحية مادية، هى أقرب إلى نظرة الدهماء منها إلى نظرة الحكماء.

درجة الإنسان فى المعرفة إذن: هى التى تحدد منزلته الحقيقية، وارتفاع منزلته أو انخفاضها إنما يتبع تزوده بحظ وافر من المعرفة، أو قلة بضاعته منها.

والمعرفة التى نتحدث عنها هنا؛ إنما هى المعرفة الصوفية، ومن تسلح بها يسمى «العارف»، وللعارفين مقامات ودرجات يخصون بها، وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم، ولهم أمور خفية فيهم هى: بهجتهم بالحق، وقد تصدر عنهم بعض الكرامات فيستنكرها قوم ويستعظمها آخرون.

وقديما خلط الناس ولا يزالون يخلطون بين الزاهد، والعابد، والعارف.

وإذا كان هذا الخلط قد وجد فى عهد «ابن سينا» بصورة اقتضته أن يميز بينهم فإننا الآن، فى أشد الحاجة إلى هذا التمييز: ذلك أن الصحف والكتب والعامة والمثقفين. لا يكادون يفرقون بين الزاهد، والعارف، والعابد.

«وابن سينا» يفرق بينهم تفريقاً دقيقاً، من ناحية السلوك، ومن ناحية الهدف، إنه يرى:

إن المعرض عن متاع الدنياوطيباتها، يخص باسم : «الزهد»، وهو فى زهده إنما يجرى مجرى تاجر يشترى بمتاع الدنيا، متاع الآخرة، وإذا كان قد انصرف عن اللذات الحسية، فهو انصراف المحب المتشوق، إنه حنون إلى هذه اللذات الحسية، غافل عما وراءها، إنه متشبث بهذه اللذات لذات الزور، وإذا كان قد تركها فى دنياه، فإنما تركها عن كره وما تركها إلا ليستأجل أضعافها.

وسيمنحه الله فى الآخرة ما وعده من مثوبة.

والمواظب على فعل العبادات: من القيام والصيام ونحوهما: يخص باسم: «العابد».

والعبادة عند هذا معاملة ما: إنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذه فى الآخرة، هى الأجر والثواب، إنه يعبد الله لا لذاته، وإنما ليبعث فى الآخرة إلى مطعم شهى، ومشرب هنى، ومنكح بهى، وإذا اطلعت على آماله ومطامحه فلا تجدها تتعدى لذة البطن واللذة الحسية.

وسيمنحه الله فى الآخرة ما وعده من أجر ومثوبة.

والمتصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق فى سره: يخص باسم: «العارف».

وإذا كان الزاهد قد يكون فى الوقت نفسه عابداً، والعابد زاهداً: فإن العارف: ينطوى على الزهد والعبادة، ولكن زهده إنما هو: تنزه عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شئ غير الحق، وعبادته إنما هى؛ تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، حتى يتجه بكليته إلى الله لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد، أو وهم ضال، أو شهوة جامحة، والعارف - خلافا للزاهد والعابد - يريد الحق الأول لا لشئ غيره؛ ولا يؤثر شيئًا على عرفانه، إنه لا يعبده لهدف آخر يرجوه من ورائه، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله، أو مثوبة يطمع فيها، إن الحق غايته، إنه مبتهج به، لقد عرف اللذة الحق، وولى وجهه سمتها، فكان من المستبصرين بهداية القدس.

ولقد أنزل الله الدين هداية ورحمة، فاستفاد منه بعض الناس الأمن والطمأنينة، واستفاد منه بعض آخر- زيادة على ذلك - الأجر الجزيل فى الحياة الأخرى.

أما العارفون فقد غمرتهم نعمة الله: لقد استفادوا من الدين أمنهم وطمأنينتهم فى هذه الحياة، ولن يحرمهم الله مثوبته يوم القيامة، هذا فضلا عمايتعمون به فى حياتهم الدنيا، وحياتهم الأخرى من البهجة بالحق، ومن الاستمتاع بما لاعين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر!!

٢

والعارف لا يصبح عارفًا فجأة، أودون مجهود واكتساب، وإنما لابد له من السير فى طريق صعب المرتقى.

إن هذا الطريق يبتدئ بمايسميه العارفون: الإرادة، وهى حالة تعترى المؤمن حين يتطلع إلى استشراف الملأ الأعلى والاتصال به.

ومن الإرادة أنت كلمة ولابد للمريد من أن يسلك الطريق، لابد من الرياضة.

والرياضة تهدف إلى ثلاثة أغراض:

الغرض الأول: التنزه عما سوى الله، وذلك بالزهد.

والغرض الثانى: تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة؛ وذلك بالعبادة المشفوعة بالفكرة، والألحان المهذبة، وبالوعظ الرشيد.

أما الغرض الثالث فإنه: تلطيف السر، والسر محل المشاهدة. ويعين على ذلك الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذى يقوم على كريم الصفات، لا على سلطان الشهوة.

وحينما يأخذ المريد فى الرياضة، ويصل فيها إلى حل يحصل معه على شئ من الاستعداد؛ يلوح له نور الحق كبرق خاطف يلمع ثم يخمد. ويبتهج المريد بذلك، فيتشوق إلى هذه البروق قبل أن تحدث، ويتحسر على انتهائها.

هذه البروق الوامضة اللذيذة هى التى تسمى عند العارفين: «أوقاتا»، وهى تكثر كلما أمعن الإنسان فى الارتياض، فإذا توغل فيه لاحت له هذه الأنوار فى غير الارتياض، وكلما لاحت له أخرجته عن سكينته، وتنبه جليسه إلى ما به. ولكن الرياضة تصل به إلى أن ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً.

ويمعن فى الرياضة ويتغلغل فيها، فتصبح هذه الأنوار له متى شاء، ويتدرج فى الترقى أيضاً، فلا يتوقف الأمر على مشيئته، بل كلما لاحظ شيئًا، لاحظ الحق، وينصرف دائماً عن عالم الزور إلى عالم الحق، وتنتهى الرياضة به إلى النيل.

فإذا ما عبر الرياضة صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلاء، وابتهج بالحق، وفرح بنفسه، ثم ينتهى بالغيبة عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لاحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة.

وهذا المقام - كما يقول «الرازى» - آخر مقامات السلوك إلى الله، وأول مقامات الوصول التام إلى الله؛ وهو الفناء عما سوى الله بالكلية، والبقاء به بكليته، وهناك يحق الوصول.

ودرجات السلوك فى الله لا يفهمها الحديث، ولاتشرحها العبارة، ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة، وأن يصير من الواصلين إلى العين، لا السامعين للأثر.

٣

ثم يأخذ «ابن سينا» فى الحديث عن أحكام العارفين. وأسلوبه لا يخلو من جمال أخاذ. إن العارف دائماً: طلق الوجه، بسام المحيا: ذلك أنه دائماً: فرح بالحق، بل إنه فرح بكل شئ؛ لأنه يرى الحق أينما ولى وجهه، والناس عنده سواء، لذلك يحترم الصغير كمايحترم الكبير، ويهش للخامل كما يهمش للنبيه.

ولأنه مستبصر بسر الله فى القدر، فهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير، ثم يقول «ابن سينا» فى روعة رائعة:

العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟!
وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل !!
وصفاح، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر؟!
ونسّاء للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟!

النمط التاسع: في مقامات العارفين

نصوص وشرحها

(١) – تنبيه : إن للعارفين مقامات ودرجات، ويخصون بها، وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها؛ ونحن نقص عليكم، فإذا قرع سمعك فيما يقرعه، وسرد عليكم فيما تسمعه، قصة لسلامان وأبسال، فاعلم أن سلامان: مثل ضرب لك، وأن أبسال: مثل ضرب لدرجتك فى العرفان، إن كنت من أهله، ثم حل الرمز إن أطقت.

(٢) تنبيه: المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها: يخص باسم: الزهد. والمواظب على فعل العبادات: من القيام والصيام ونحوهما: يخص باسم: العابد. والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره، يخص باسم: العارف. وقد يتركب بعض هذه مع بعض.

(١) العارفون: هم الذين اتصلوا بالله، إنهم الصوفية ولهم مقامات ودرجات يختصون بها فى هذه الدنيا ليست لغيرهم، إنك تراهم كالأفراد العاديين، ولكن نفوسهم قد سيطرت على أبدانهم ، حتى لكأنها تجردت عنها والتحقت بعالمها: عالم القدس. ولهؤلاء العارفين أمور خفية فيهم هى سعادتهم بما يستمتعون به من مشاهدة الملأ الأعلى، ومن الاستمتاع بجمال الله وجلاله بما يفيضه، سبحانه، عليهم من معرفة وحكمة.

ولهم أمورظاهرة عنهم هى الآيات التى تظهر آثارها عنهم، فتسمى بالمعجزات أو بالكرامات، وهى أموريستنكرها الجاهلون بأسرارها، ويستعظمها من يعرفها، أما سلامان فهو عند «ابن سينا» مثل للنفس الناطقة، (وأبسال مثل للعقل النظرى، وهو درجتها فى العرفان)، وزوجته، (القوة البدنية الأمارة للشهوة) تقع فى حب أبسال، فيأبى عليها، (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه) فتكيد لإيقاعه بين أحضانها بالاستعانة بأختها (وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع للعقل النظرى). وبتلبيسها نفسها بدل أختها (وهذا هو، تسويل النفس الأمارة)، ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق، (هو الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية، وهى جذبة من جذبات الحق، فيكشف لعين أبسال حقيقة الأمر الذى أوشك أن يقع فيه، وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض[١].

(٢) كثيرا ما يستعمل الناس ألفاظاً ولا يكادون يميزون بينها، منها: الزاهد، والعابد، والعارف، وأراد «ابن سينا» أن يميز بينها. وألفاظه واضحة، غير أنه يلزم أن ينبه على أن الشخص الواحد، يمكن أن يكون فى آن واحد زاهداً عابداً. والعارف: زاهد عابد، بيد أن الهدف من زهده وعبادته، يختلف عن هدف الزاهد والعابد، على ما سيأتى بيانه.

(١) من كتاب: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الأستاذ محمد عبدالهادى أبو ريدة، ص١٨٩ .

(١) تنبيه: الزهد، عند غير العارف: معاملة ما، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف: تنزه ما عن كل عمل يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شئ غير الحق.

والعبادة عند غير العارف معاملة ما: كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة: هى الأجر والثواب.

وعند العارف: رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة، ليجرها بالتعويد؛ عن جناب الغرور إلى جناب الحق؛ فتصير مسالمة للسر الباطن، حينما يستجلى الحق، لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع. ويصير ذلك ملكة مستقرة؛ كلما شاءاطلع إلى نورالحق، غير مزاحم من الهمم؛ بل مع تشييع منها له: فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس.

(٢) إشارة: لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه؛ إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما، ويفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم، لو

---

(١) غاية الزاهد من الامتناع عن طيبات هذا العالم، أن يمنحه الله فى الدار الآخرة طيبات ألذ وأمتع، إنه كتاجر يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة.

وهدف العابد من عبادته الأجر والثواب فى الآخرة، فمثله كمثل العامل فى الدنيا الذى ينتظر أجره فى الآخرة جزاء عمله.

أما العارف فإن زهده إنما هو، سمو بنفسه على كل ما يشغله عن الله، وترفع عن الدنيا، تلك التى لاتساوى جناح بعوضة، أما عباداته فإنها رياضة، الهدف منها، تطويع قواه الشهوانية والغضبية والمتوهمة والمتخيلة، بحيث تصبح عازفة عن الدنيا. مسالمة للسر الباطن، فلا تزاحمه فى حالة المشاهدة، فيخلص السر إلى الشروق الساطع، وتتعود قوى الإنسان عن ذلك، حتى يصبح الأمر لها ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق، غير مزاحم من القوى، بل مع تشييع منها له. ويقول «الإمام القشيرى» فى تفسير السر، إنه محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل للمحبة، والقلوب محل للمعارف، فالسر ، ألطف من الروح ، والروح أشرف من القلب.

(٢) لا يمكن للإنسان أن يستقل وحده بأمر نفسه، لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة لايمكن أن يهيئها لنفسه إذاعاش فى عزلة – لابد من مشاركة آخرين من بنى جنسه يقوم كل واحد منهم بعمل وهذه هى المعارضة ثم يتبادلون الإنتاج وهذه هى : المعارضة – الإنسان بطبعه إذاً محتاج إلى اجتماع، وذلك معنى قولهم الإنسان مدنى بالطبع والتعاون والمشاركة لايتمان إلا بمعاملة ولابد فى المعاملة من سنة وعدل، ولابد للسنة والعدل من شرع وشارع يقوم بالمحافظة على العدالة. ولو ترك الناس وآراءهم لاختلفوا ولرأى كل منهم أن العدل هو ما يراه عدلا، فيضطرب الأمر، ويختل نظام الاجتماع. لابد من وجود إنسان متميز باستحقاق الطاعة إذن، واستحقاقه الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس. ولا يتقرر ذلك إلا بآيات تدل على أن ما أتى به من شرع إنما هو من عند ربه. ذلك الشخص هو، النبى وتلك الآيات:

هى معجزاته ولا تنتظم الشريعة دون أن تتضمن الثواب للمحسن، والعقاب للمسئ، وذلك يتضمن معرفة المجازى، وهذه المعرفة الضرورية لاتثبت ولا تستقر إلا إذا كان معها سبب حافظ لها. ومن هنا فرضت العبادة المذكرة بالمعبود، وكررت فى أوقات متتالية كالصلوات وما يجرى مجراها، حتى يستمر التذكير ويزول احتمال النسيان، وبذلك استمرت الدعوة إلى العدل الذى لولاه لما قامت المجتمعات قائمة. ▬

▬ لابد للمجتمع من نبى، ولاشك أن أفراد المجتمع باتباعهم لشريعة النبى ينالون السلام فى الدنيا، ولكنهم فضلا عن ذلك ينالون الأجر الجزيل فى الآخرة. أما الخواص منهم. وهم العارفون فقد أضيف إلى نفعهم العاجل، وأجرهم الآجل: الكمال الحقيقى.

فانظر إلى حكمة الله فى فرض الشريعة، وهى بقاء نظام العالم.

وانظر إلى رحمته تعالى، وتفضله بالأجر الجزيل فى الآخرة بعد النفع العظيم فى الدنيا ثم انظر إلى ما أنعم به على العارفين. فضلا عن النفع والأجر من الابتهاج والكمال، فحينئذ يتجلى لك من أفق الجناب الإلهى ما تبهرك عجائبه.

وإذا عرفت كل هذه الفوائد التى للشرائع، عرفت أنه لابد لك من أن تقيم غيرك عليها، وأن تكون مستقيماً.

وقد شرح «الإمام الطوسى» هذه الإشارة فقال:

أقول لما ذكر فى الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب فى الآخرة، أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين.

فأثبت النبوة والشريعة، ومايتعلق بهما على طريقة الحكماء، لأنه متفرع عليهما. وإثبات ذلك مبنى على قواعد. وتقريرها أن نقول: الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه، لأنه يحتاج إلى غذاء، ولباس، ومسكن، وسلاح لنفسه، ولمن يعوله من الأولاد الصغار، وغيرهم. وكلها صناعية، لايمكن أن يرتبها صانع واحد؛ إلا فى مدة لايمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً إياها، أو يتعسر إن أمكن، لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى تحصيلها. يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك، فيتم، بمعارضة: وهى أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر.

ومعاوضة: وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ؛ بإزاء ما يأخذه من من عمله. فإذن الإنسان بالطبع محتاج فى تعيشه إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله. وهو المراد من قولهم «الإنسان مدنى بالطبع»، والتمدن فى اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة.

(٢) ثم نقول: واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم: معاملة، وعدل، لأن كل واحد يشتهى ما يحتاج إليه، ويغضب على من يزاحمه فى ذلك، وتدعوه شهوته وغضبه، إلى الجور على غيره: فيقع من ذلك، الهرج، ويختل أمر الاجتماع.

أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليه، لم يكن كذلك، فإذن لابد منهما. والمعاملة والعدل لايتناولان الجزيئات غير المحصورة، إلا إذا كانت لها قوانين كلية، وهى الشرع.

فإذن لابد من شريعة، والشريعة فى اللغة مورد الشاربة

وإنما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه. وهذه مقدمة ثانية:

(٣) ثم نقول:

والشرع لابد له من واضع يقنن تلك القوانين، ويقررها على الوجه الذى ينبغى، وهو الشارع.

ثم إن الناس لوتنازعوا فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه. فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة، ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة.

واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هى معجزاته. وهى: إما قولية، وإما فعلية، والخواص للقولية أطوع، والعوام للفعلية أطوع.

ولاتتم الفعلية مجردة عن القولية: لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير. فإذن لابد من شارع هو نبى ذو معجزة. هذه قاعدة ثالثة.

(٤) ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع فى أمور معاشهم بحسب النوع، عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيقدمون على مخالفة الشرع؛ وإذا كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب أخرويان: يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة، وترك المعصية، فالشريعة لاتنتظم بدون ذلك انتظامها به، فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسئ جزاء من عند الإله، القدير على مجازتهم، الخبير بما يبدونه أو يخفونه، ▬

تولاه بنفسه، لازدحم على الواحد كثير: وكان مما يتعسر إن أمكن: وجب أن يكون بين الناس: معاملة، وعدل يحفظه شرع، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة، لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه. ووجب أن يكون للمحسن والمسئ جزاء من عند القدير الخبير: فيوجب معرف المجازى والشارع، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة: ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع، ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا، الأجر الجزيل فى الأخرى. ثم زيد للعارفين من مستعمليها، المنفعة التى خصوا بها فيها هم، ومولون وجوههم شطره. فانظر إلى الحكمة ثم الرحمة، ثم النعمة، تلحظ جناباً تبهرك عجائبه. ثم أقم واستقم.

(١) إشارة: العارف يريد الحق الأول، لا لشئ غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، وتعبده له فقط؛ ولأنه مستحق للعبادة؛ ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه، هو الداعى. وفيه المطلوب. ويكون الحق ليس الغاية، بل الواسطة إلى شئ غيره، هو الغاية، وهو المطلوب دونه.

- من أفكارهم، وأقوالهم، وأفعالهم، ووجب أن تكون معرفة المجازى والشارع واجبة على المتمثلين للشريعة، فى الشريعة. والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة، فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها.

وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما إنما يكون عبادة مذكرة للمعبود، مكررة فى أوقات متتالية، كالصلاة، وما يجرى مجراها، فإذن يجب أن يكون النبى داعياً إلى التصديق بوجود خالق، قدير، خبير.

وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله: صادق، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين؛ وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله، وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس فى معاملاتهم، حتى تستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع. وهذا قاعدة رابعة.

(٥) ثم إن جميع ذلك مقدر فى العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه، فهو موجود فى جميع الأوقات والأزمنة وهو المطلوب.

وهو نفع لايتصور نفع أعم منه: وقد أضيف لمحققى الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيوى: الأجر الجزيل الأخروى حسبما وعده، وأضيف للعارفين منهم، إلى النفع العاجل والأجر الآجل، الكمال الحقيقى المذكور، فانظر إلى الحكمة، وهى تبقية النظام على هذا الوجه. ثم إلى الرحمة، وهى إيفاء الأجر الجزيل، بعد النفع العظيم؛ وإلى النعمة، وهى الابتهاج الحقيقى المضاف إليهما: تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات، جنابا تبهرك عجائبه: أى تذلك وتدهشك، ثم أقم: أى أقم الشرع، واستقم، أى فى التوجه إلى ذلك الجناب القدسى.

وأما جميع صفات الحق، فقد فسرناه، وأما الانتهاء إلى الواحد الحق، فقد عرفت المراد منه.

(١) فى مثل هذه المعانى تقول رابعة العدوية:

إلهى، إذا كنت أعبد كرهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم! وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها! وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك، فلاتحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى.

وتقول: ماعبدته خوفاً من ناره ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه.

(١) إشارة: المستحل توسط الحق: مرحوم من وجه، فإنه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها. إنما معارفته من اللذات المخدجة [الناقصة]؛ فهو حنون إليها، غافل عما وراءها. ومامثله، بالقياس إلى العارفين، إلا مثل الصبيان، بالقياس إلى المحنكين؛ فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون، واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب، صاروا يتعجبون من أهل الجد، إذ ازوروا عنها عائفين [كارهين] لها عاكفين على غيرها. كذلك من غض النقص بصره؛ عن مطالعة بهجة الحق، أعلق كفيه بما يليه من اللذات: لذات الزور؛ فتركها فى الدنيا عن كره، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها: وإنما يعبد الله ويطيعه ليخوله [ليعطيه] فى الآخرة شبعة منها. فيبعث إلى مطعم شهى، ومشرب هنى، ومنكح بهى؛ وإذا بعثر [كشف] عنه، فلا مطمح لبصره فى أولاه وأخراه، إلا إلى لذات قبقبة وذبذبة [لذة البطن واللذة الجنسية]، والمستبصر بهداية القدس فى شجون الإيثار، قد عرف اللذة الحق، وولى وجهه سمتها، مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده، وإن كان مايتوخاه بكده، مبذولا له بحسب وعده.

(٢) إشارة: أول درجات حركات العارفين، ما يسمونه هم الإرادة، وهو مايعترى المستبصر باليقين البرهانى، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى: من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى [الاعتصام بها]، فيتحرك سره إلى القدس، لينال من روح الاتصال. فما دامت درجته هذه فهو مريد.

(١) من عبد الحق، لالذاته، وإنما طمعاً فى ثواب، أو خوفاً من عقاب: فقد جعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره إن مثل ذلك مرحوم من وجه: ذلك أنه لم يطعم لذة البهجة بالحق فيستطعمها. إن هذا الشخص لم يألف إلا اللذات الناقصة لذات هذا العالم المادى، فهوحنون إليها غافل: عما وراءها، وهو بالنسبة إلى العارفين: كصبى ألف اللعب وأنس به، ينظرإلى أهل الجد، فيتعجب من عزوفهم عن لهوه ولعبه.

إن من عميت بصيرته عن مطالعة بهجة الحق: لا يرى إلااللذات المادية، فيعمل على تركها فى الدنيا عن كره، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها. وهو يعبد الله ويطيعه ليمنحه فى الآخرة مالذ وطاب: من شهوة البطن، وشهوة الفرج، تلك الشهوات التى لامطمح لبصره فى غيرها.

أما من استنارت بصيرته بالمعرفة، فإنه يعرف اللذة الحقيقية، ويولى وجهه سمتها مترحماً على من عميت بصيرته، فكان مع الله تاجراً أو أجيراً. ومع ذلك فهذا التاجر أو الأجير الذى كد وتعب سينال ما يرجوه ويطلبه حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام.

(٢) إن العارف لايكون عارفاً إلابعد أن يمر بمرحلة طويلة من الجهاد، وقد أخذ «ابن سينا» فى ذكر درجات هذه المرحلة وتبيين أحوال العارفين فى مختلف درجات.

فأولى هذه الدرجات: هى الإرادة. وهى حالة تعترى الشخص الذى آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله وبوجود كماله، سواء أكان هذا التصديق عن يقين برهانى، أم كان عن إيمان تسكن النفس إليه وتطمئن. وهذه الحالة إنماهى الرغبة القوية فى الاعتصام بحبل الله المتين، والسير على الصراط المستقيم، فيتحرك بذلك السر ويتجه إلى الله لينال من روح الاتصال: وهذ الدرجة هى درجة المريد.

(١) إشارة: ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة. والرياضة: متوجهة إلى ثلاثة أغراض

الأول: تنحيه ما دون الحق عن مستن الإيثار.

والثاني: تطويع النفس الأمارة، للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم، إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي.

والثالث: تلطيف السر للتنبيه.

والأول، يعين عليه الزهد الحقيقي.

والثاني تعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس، الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي، بعبارة بليغة، ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد.

وأما الغرض الثالث: فيعين عليه الفكر اللطيف، والعشق العفيف، الذي تأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة.

(٢) إشارة: ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حداً ما: عنت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه: وهو المسمى عندهم أوقاتاً. وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، ووجد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض.

---

(١) ولابد لهذا المريد من الرياضة. والرياضة أهداف ثلاثة :

الهدف الأول: إبعاد كل ما يصرف عن الحق وإزالته. وهذا الهدف: يعين على تحقيقه الزهد: زهد العارفين. وقد سبق تفسيره.

وأما الهدف الثاني من أهداف الرياضة. فهو تطويع النفس الأمارة بالسوء المنغمسة في حب الملاذ للنفس المطمئنة، حتى تنصرف قوى التخيل والتوهم عن الانشغال بالمادة والملاذ مجاراة للنفس الأمارة، إلى الاشتغال بالأمور القدسية متناسقة في ذلك مع النفس المطمئنة. ومما يعين على تطويع النفس الأمارة، للنفس المطمئنة العبادة المشفوعة بالفكرة، لا تلك التي يقول الله في حق أصحابها: (فويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون). ويعين على هذا التطويع أيضاً الألحان المتناسقة. فإنها تبعث في النفس التناسق والانسجام وتجعلها أكثر استعداداً لقبول ما لحن به من الكلام.

ويعين على هذا التطويع أيضاً الكلام الواعظ الصادر عن متحدث التزم الجادة في أعماله وفي سمته، وكان كلامه بعبارة بليغة ونغمة رخيمة.

والهدف الثالث من أهداف الرياضة إنما هو: تلطيف السر وتهيئته للاتصال، ويعين على ذلك الفكر اللطيف المعتدل والعشق العفيف، ذلك الذي تثيره في النفس صفات المعشوق السامية، لا ذلك الذي تثيره الشهوة.

(٢) ويبدأ المريد يجني أولى الثمرات بعد أن يحصل على شئ من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة، فتظهر له الأنوار الإلهية اللذيذة كأنها بروق تلوح ثم تخبو. وهذه اللحظات اللذيذة هي التي تسمى: أوقاتاً. والمريد يتشوق إليها قبل حدوثها، ويحن إليها بعد انتهائها، هذه اللوامع تكثر إذا أمعن المريد في الارتياض.

(١) إشارة: ثم إنه ليتوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً، عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر من أمره أمراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شئ.

(٢) إشارة: ولعله إلى هذا الحد، تستعلي عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، وينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره، فإذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه.

(٣) إشارة: ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له معارفة مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجة، فإذا انقلب عنها، انقلب حسراناً آسفاً.

(٤) إشارة: ولعله إلى هذا الحد: يظهر عليه ما به: فإذا تغلغل في هذه المعارفة، قل ظهوره عليه: فكان وهو غائب حاضراً، وهو ظاعن مقيماً.

(٥) إشارة: ولعله إلى هذا الحد، إنما تتسنى له هذه المعارفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء.

(٦) إشارة: ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته، بل كلما لاحظ يغيره – وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار – فيسنح له تعريج عن عالم الزور، إلى عالم الحق، مستقر به، ويحتف حوله الغافلون:

---

(١) فإذا ما أكثر ارتياضه واتصل: فإن هذه اللوامع تتاح له في غير أوقات الارتياض، ويصبح بحيث كلما لمح شيئاً انثنى عنه وتركه منصرفاً إلى جناب القدس، فلاح له البروق فيكاد يرى الحق في كل شئ.

(٢) والمريد، حينما تلوح له هذه البروق تزول عنه سكينته: فينتبه جليسه لحالته، ولكنه باستمراره في الرياضة يصل به الأمر إلى زوال اضطرابه، وإلى القدرة على كتمان ما به.

(٣) ويمعن المريد في الرياضة. ويتوغل فيها إلى حد بعيد، فتبلغ به الرياضة درجة ينقلب له وقته فيها سكينة. فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً واضحاً، ويستمتع ببهجة مستقرة كأنها مستمرة، فإذا ما رجع عنها، رجع وفي نفسه حسرة وفي قلبه أسف على ما فارقه من سعادة.

(٤) قبل هذا المقام كان الآخذ في الطريق يبدو عليه الابتهاج، أويظهر عليه الأسف، الحسرة، ولكنه في هذا المقام يقل ظهور ذلك عليه، حتى أن يجلسه لايشعر باتصاله بجناب الحق أو بغيابه عنه.

(٥) فيما مضى من المقامات: لم يكن اتصاله بالملأ الأعلى خاضعاً لإرادته، ولكنه قد تدرج إلى أن وصل الآن إلى أن يتصل متى شاء: إنه وصل إلى تحقق ما يتصح به أحد العارفين حينما قال «اركب الحال، لاتدع الحال يركبك».

(٦) قال الإمام الرازي في هذه الإشارة.

«قال المحققون من أصحاب الطريقة مارأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده فلما ترقوا قالوا. مارأينا شيئاً إلاورأينا الله معه، فلما ترقوا قالوا مارأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله، ثم ترقوا حتى مارأوا شيئاً سوى الله، وهذه الإشارة الغرض منها: كمال الدرجة الأولى من هذه الدرجات».

(١) إشارة: فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سره مرآة مجلوة، محاذياً بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلا، وفرح بنفسه لمابها من أثر الحق، وكان له نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه؛ فكان بعد متردداً.

(٢) إشارة: إنه ليغيب عن نفسه؛ فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها. وهناك يحق الوصول.

(٣) تنبيه: الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز، والتبجح بزينة الذات، من حيث هي للذات، وإن كانت بالحق: تيه. والإقبال بالكلية على الحق: خلاص.

(٤) إشارة: العرفان مبتدئ من: تفريق ونفض، وترك ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد؛ ثم وقوف.

(٢،١) يقول «ابن طفيل» فيما يقرب المعنى الموجود في هاتين الإشارتين: «وفي خلال شدة مجاهدته «مجاهدة حي بن يقظان» هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لاتغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود. فكان يسوءه ذلك ويعلم: أنه شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة.

ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره: السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد، وهي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جميع الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود.

(٣) الاشتغال بتنحية ما دون الحق وإبعاده إنما هو اشتغال بغير الله فهو انصراف عن الله، والاعتداد بتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة إنما هو مظهر من مظاهر العجز. والابتهاج بمايحصل للذات، من حيث هو للذات: وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه إنما هو، ابتهاج بغير الله وهو لذلك تيه وحيرة وتردد بين الله والذات.

ولكن الاشتغال بالحق والإقبال عليه بالكلية. هو الخلاص.

(٤) جمع «ابن سينا» في هذه الإشارة جميع مقامات العارفين، سواء منها ما يتعلق بتزكية النفس، وهو ما ذكره سابقاً، في شئ من التفصيل، أو فيما يتعلق بالنتيجة وهو ما يذكره في شئ من التفصيل أيضاً فيما بعد، فهذا الفصل يركز في كلمات، ما سبق ذكره، ويشير في كلمات أيضا إلى ما سيأتي.

إن درجات التزكية. يمكن أن ترتب في أربع مراتب، فالسالك إلى الله يبتدئ بالتفرقة بين ما يشغله عن الله، وبين ما يمهد له السبل للتوجه إلى الله: إنها مرحلة تنظيم وتنسيق، يتلوها نفض لكل ما يشغل عن الله، كما ينفض الإنسان الغبار عن الثوب الذي يريد أن يحفظ به ناصع البياض.

ولكن السالك إلى الله حينما يكون بصدد التفريق، ثم النفض: يكون في الوقت نفسه مشغولا بذكر الله، فإذا ما شم رائحة الأنس بالذات العلية، كان هناك الترك لما يشغله عن الله، وتلك هي الدرجة الثالثة، فإذا ما اشتد أنسه بالله كان هناك الرفض، أي الاحتقار، لما سوى الله تعالى، وتلك هي المرحلة الرابعة؛ وبها تتم درجات التزكية، والسالك في أثناء سلوكه، هذا وعلى الخصوص بعد أن ينتهي من هذه المرحلة، يتطلع ويسعى في أن يكون ربانيا، ويمعن في ذلك حتى يصبح الحق بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به، ويده التي بها يبطش، =

(١) إشارة: من آثر العرفان للعرفان: فقد قال بالثاني. ومن وجد العرفان: كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به: فقد خاض لجة الوصول.

= ويصبح بذلك متخلقاً بأخلاق الله، ولكن نظره للآن متعلق، بنفسه وبتلك الصفات، وتعلق نظر العارف بنفسه شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة، غير أن العارف لا يقف عند ذلك، بل يستمر في جهاد حتى ينتهي إلى الواحد، ويتلاشى كل ماعداه «وهناك - كما يقول «الطوسي» - لا يبق واصف، ولا موصوف، ولا سالك، ولا مسلوك، ولاعارف، ولا معروف، وهو مقام الوقوف».

وقد شرح الإمام «الفخر الرازي» هذه الإشارة فقال:

لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الألفاظ القليلة، جميع مقامات السالكين إلى الله.

واعلم أن السالكين إلى الله تعالى، لابد وأن يتكلفوا الإعراض عن لذات الدنيا، وشهواتها، ولايزالون في كلفة وتكلف من ذلك، إلى أن يزول عن قلبهم حبها، والميل إليها، وهو الدرجة الثانية.

إلا أن منتهى سعيهم، وثمرة اجتهادهم الآن ليس إلامحو ما سوى الله عن القلب، ثم إذا شموا رائحة الأنس بالله، وابتهجوا بالنظر إلى جمال الله وجلاله، تركوا الالتفات إلى هذه اللذات الدائرة بقوالبهم وقلوبهم، وهذا هو الدرجة الثالثة.

ثم لايزال يشتد أنسهم بالرفيق الأعلى، والكأس الأوفى، إلى أن يصير الإلتذاذ بماسوى الله تعالى، مستحقراً عندهم، في جنب تلك السعادات العالية الرفيعة.

فتلك اللذات التي كانت متروكة قبل ذلك، تصير مستحقرة مرفوضة، وهذا هو الدرجة الرابعة.

فهذه درجات التخلية: وهي في لسان الحكمة درجات الرياضات السلبية، وفي لسان محقق الصوفية درجات التخلق بنعوت.

وأما درجات الرياضات الإيجابية المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج الكمال، فهي التخلق بأخلاق الله، بقدر الطاقة البشرية، والمدة الإنسانية، وذلك أن يصير الإنسان رءوفاً عطوفاً، رفيقاً شفيقاً؛ وهذا هو مقام الجمع.

وقد اتفقت كلمة العارفين، على أن مقامات السالكين إلى الله لايخلو عن الفرق، والجمع.

وأما الفرق فيما سوى الله وأما الجمع ففي الله.

إلا أن النفس، مادامت مشغولة باكتساب صفات الجمال، ونعوت الكمال، كانت في الفرق بوجه ما، لأن نظره متعلق بنفسه، وبتلك الصفات، وبكيفية اكتسابها، وذلك مانع من الاستغراق التام.

ويحكى أن «المنصور» لقي «حسين بن الخواص» في البادية، وسأله عن أمره، فقال: أروض في مقام التوكل.

فقال «الحسين»: إذا أفنيت عمرك في التوكل فمتى تصل إلى الله؟

فأما الجمع التام، فلا يكون إلا بالوقوف عند باب الأحد الصمد الحق، بحيث لا يبق نظره إلى نفسه ولا إلى اشتغاله بالله، ولا إلى استغراقه في الله. فيكون هناك الكمال التام، ولنرجع إلى التفسير.

وأما قوله العرفان مبتدئ من تفريق، ونفض، وترك، ورفض. فاعلم أن هذه الألفاظ الأربعة دالة على المراتب الأربعة التي لخصناها.

وأما قوله: ممعن في جمع صفات هي صفات للحق.

فاعلم أن قوله ممعن خبر عن العرفان، كأنه قال: العرفان مبتدئ من كذا ممعن في كذا.

وأما جمع صفات الحق، فقد فسرناه، وأما الانتهاء إلى الواحد الحق، فقد عرفت المراد منه.

(١) من يؤثر العرفان للعرفان: فإنه مباه بذاته طالب شيئاً آخر غير المعروف، إنه لايهدف إلى الحق مباشر، بل يريد مع الحق شيئاً غيره، أما من كان هدفه من المعرفة إنما هو المعروف، فإنه، العارف حقاً وهو الخائض لجة الوصول.

يقول «الإمام الرازي»: وأما قوله: وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها، فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران: سفر إلى الله وهو متناه، لأنه عبارة عن العبور عما سوى الله، وإذا كان ما سوى الله متناهياً فالعبور عليه متناه، وسفر في الله، وهو غير متناه، لأن نعوت جماله وجلاله، غير متناهية. ولايزال العبد يترقى من بعضها =

وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار، فإنها لا يفهمها الحديث، ولاتشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. ومن أحب أن يتعرفها، فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، الواصلين إلى العين، دون السامعين للأثر.

(١) تنبيه: العارف «هش، بش، بسام، يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه. وكيف لايهش وهو فرحان بالحق، وبكل شئ: فإنه يرى فيه الحق !! وكيف لايسوى، والجميع عنده سواسية: أهل الرحمة ومن شغلوا بالباطل.

(٢) تنبيه: العارف «له أحواله، لايحتمل فيها الهمس من الحفيف، فضلا عن سائر الشواغل الخالجة، وهى فى أوقات انزعاجه بسره إلى الحق، إذا تاح حجاب من نفسه، أو من حركة سره، قبل الوصول. فأما عند الوصول: فإما شغل له بالحق عن كل شئ. وإما سعة للجانبين، لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة، فهو أهش خلق الله ببهجته.

(٣) تنبيه: العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كماتعتريه الرحمة: فإنه مستبصر بسر الله فى القدر، وإذا أمر بالمعروف، أمر برفق ناصح، لابعنف معير. وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله.

= إلى بعض، والشيخ إنما تكلم فيما تقدم فى منازل السفر إلى الله تعالى، ثم إنه، نبه ها هنا على أن منازل السفر فى الله، ليست أقل مما تقدم». الرازى ص١٢١.

وهذه المنازل أو هذه الدرجات لاتشرحها العبارة، ويقول «ابن الطفيل» فى ذلك، تلك حال تبدو من الغرابة بحيث لايصفها لسان، ولا يقوم بها بيان، لأنها من طور غير طورهما. وعالم غير عالمهما.

«ومن رام التعبير عن تلك الحال: فقد رام مستحيلا، وهو بمنزلة من يريد أن يتذوق الألوان من حيث هى ألوان، ويطلب أن يكون الأبيض مثلا حلواً أوحامضاً، تلك حال لايمكن للإنسان أن يعرفها دون أن يتدرج فى الرياضة حتى يصبح من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر»، «فلسفة «ابن الطفيل» ص٤٣».

(١) هذا التنبيه هو من السهولة بحيث لايحتاج إلى توضيح.

(٢) للعارف أحوال لايحتمل فيها الإحساس بأقل شاغل يرد عليه من عالم الحس، فضلا عن سائر الشواغل الصارفة له عن الاتجاه إلى الحق هذه الأحوال تكون حينما يتجه بسره إلى الحق قبل أن يصل إليه. إنه متلهف على الوصول متطلع إليه، فإذا ما ظهر فى تلك الآونة مانع من جهة نفسه إذا ورد عليها = = ما يزيل الاستعداد للوصول، أو مانع من حركة سره: حينئذ تظهر عليه النفرة الشديدة عن كل ما يصده عن الله.

فإما عند وصوله إلى الحق فهو إما مشغول بالحق فقط، غير شاعر بما عداه، أو تكون روحه من القوة بحيث تتسع للجانبين فلا تكون الأمورالخارجية حينئذ شاغلة عن الحق، وكذلك الأمر عند الإنصراف فى لباس الكرامة، فهو أهش خلق الله ببهجته.

(٣) «وإذا عظم المعروف، فربما يسره غيره عليه من غير أهله» عن «الطوسى» ص١٢٣.

(١) تنبيه: العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟! وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل؟! وصفاح، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر! ونساء للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟!

(٢) تنبيه: العارفون قد يختلفون فى الهمم، بحسب مايختلف فيهم من الخواطر. على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر: فربما استوى عند العارف القشف والترف. بل ربما آثر القشف؛ وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر. بل آثر التفل: وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ماخلا الحق. وربما أصغى إلى الزينة، وأحب من كل جنس عقيلته، وكره الخداج والسقط، وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة. وهو يرتاد البهاء فى كل شئ، لأنه مزية خطوة من العناية الأول. وأقرب إلى أن يكون من قبيل ماعكف عليه بهواه. وقد يختلف هذا فى عارفين، وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين.

(٣) تنبيه: والعارف ربما ذهل فيما يصار إليه، فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لايكلف، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح بخطيئته، إن لم يعقل التكليف.

(٤) إشارة: جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو أن يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد. ولذلك فإن مايشتمل عليه هذا الفن، ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه، فليتهم نفسه، لعلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له.

(١) هذا التنبيه: هو من الروعة بحيث لايحتاج إلى شرح.

(٢) يتجه العارفون دائماً اتجاهات تتناسب مع ما يختلج فى قلوبهم من معان تختلف باختلاف العبر والعظات:

فأحياناً يستوى عند العارف شظف العيش وترفه. بل ربما آثرشظف العيش على ترفه، ويستوى عنده أيضاً: فقدان العطر، أو التعطر، بل ربما آثر التفل، وهو المكث بدون طيب .. يستوى كل ذلك عنده عندما يكون الخاطر الذى يجول بنفسه استحقار ما خلا الحق، ولكنه . يميل إلى الزينة، ويحب من كل جنس درته، ويكره النقصان وردئ المتاع، فهو يتطلب البهاء فى كل شئ لسببين. الأول: أن عناية الله بالشئ الجميل: أتم، والثانى: أنه يتناسب مع ما عكف عليه بهواه من جمال وجلال قدسى. وقد يختلف هذا فى عارفين، وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين.

(٣) قد يستغرق العارف استغراقاً تاما فى عالم القدس، فلا يحس بمعان عالمنا الأرضى أو زمانه، ويغفل عن كل شئ سوى الحق جل وعلا، وهو فى تلك الحالة فى حكم من لا يكلف، وذلك أن التكليف إنما هو خاص بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك أو من يجترح الخطيئة بتركه التكليف إن لم يعقل التكليف بسبب إهمال: كالنائم والغافل.

(٤) يشير «ابن سينا» فى هذه الإشارة أن الطريق إلى الله «صعب المرتقى»، ولذلك كان الواصلون إليه. هم من الندرة بحيث لا يصل إلى الله إلا واحد بعد واحد، ولذلك فإن موضوعات هذا الفن، تثير ضحك المغفل، بينما هى: عبرة للفاهم المطلع، فمن سمع ما يقال فى هذا الفن فاشمأز عنه، فليس ذلك لنقص فى الفن أو قصور فيه. وإنما هو لنقص فى نفس السامع وقصور فيها، وكل ميسر لما خلق له.

إن البحث العقلى فى الإلهيات أمر طبيعى بالنسبة للمفكرين الذين نشئوا فى أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس. من الطبيعى أن يوجد فى هذه الأقاليم رجال يحاولون ابتداع مذهب فيما وراء الطبيعة، ذلك أن الإنسان بفطرته طلعة، وهو يحاول دائماً معرفة العلل والأسباب، ويتشوف إلى رؤية المجهول، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب.

أما فى البيئات التى فيها نص مقدس، يحتفظ بنضرته ولايشك إنسان فى صحته، فإنه غيرالطبيعى أن ينشأ بجوارهذا النص المعصوم اختراعات ذهنيةتتصل بعالم الغيب. ذلك أن ثمرة التفكير الإنسانى عرضة للخطأ، والخطأ فى الذات الإلهية أو فى الصفات الإلهية أوالخطأ فى عالم الغيب على وجه العموم فيه خطورة كبيرة.

الطريق المستقيم إذن هو ألاينشأ بجوار النص المقدس، اختراع عقلى يتصل بعالم الغيب، تلافياً لماعساه أن يكون فى ثمارالبحث العقلى من أخطاء.

إذن التسليم للنص المقدس هو المبدأالسليم عند ذوى العقول الحكيمة، وقد حدث مرة أن أخذ «سقراط» ورفقاؤه يتحدثون عن خلود النفس، ويحاولون إقامة الأدلة على ذلك، فلايكاد يستقيم لهم الأمر فى يقين حازم، ثم «يسكت «سقراط»، ويسكت الجميع، وبعد هنيهة يقول «سيمياس»: إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمورممتنع، أوعسير جداً فى هذه الحياة، ولكن من الجبن، اليأس «من البحث قبل الوصول إلى آخرمدى العقل، فيجب إما لاستيثاق من الحق، وإما – إن امتنع ذلك – استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به فى اجتياز الحياة، كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح من خشب، مادام لاسبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن، أعنى إلى وحى إلهى[(1)].

المركب الأمتن والآمن فى رأى «سيمياس» هو الوحى الإلهى، ومعنى ذلك فى وضوح لا لبس فيه: أنه لو كان لدى «سيمياس»، أو لو كان فى العهد اليونانى نص مقدس صحيح، لاستسلم إليه الجميع دون نقاش أو جدال.

أما استعمال العقل فى عالم الغيب، فإنه فى أغلب الأحايين مخاطرة لقطع البحر على لوح من خشب، وهيهات أن ينجو من يفعل ذلك؟!

واستسلم المسلمون الأوائل للنص المقدس. متيعين فى ذلك الطريق القويم ومضى الصدر الأول للإسلام دون جدال فى العقيدة، ودون محاولة عقلية لاختراع ما وراءالطبيعة، أوبتعبيرآخر، دون محاولة عقلية، لتحديد مالايحد وتقييد ملايقيد.

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

وكان أول انحراف منظم قوى عن هذا المبدأ السليم، هو الطريق الذى سلكه «واصل بن عطاء»، «وعمرو بن عبيد» ومدرستهما،إنهم لم يتعمدوا انحرافاً، ولاخروجاً عن الطريق السوى، وإنما خيل إليهم أن عملهم إنماهو خدمة للإسلام وخدمة للمسلمين، ولكنهم بعملهم هذا حكموا العقل القابل للخطأ، فى الدين المعصوم، بل لقد أخذوا فى وضع قانون تشريعى يفرض على الله سبحانه وتعالى الفروض:

لقد أخذوا يوجبون عليه، ويمنعون عليه، فهوسبحانه – على رأيهم – يجب عليه أن يفعل كذا.: ويجب عليه ألايفعل كذا، وحكموا هكذا عقولهم فى الدين وفى الله، ومادام عقل كل إنسان يختلف عن عقل الآخر، فقد انقسمت المدرسة الاعتزالية إلى مدارس ومذاهب تكاد لاتحصر.

وكانت النتيجة لتحكيم العقل فى الدين أن بدأ الافتراق والاختلاف العقدى فى البيئة الإسلامية.

لم يستسلم المعتزلة استسلام المؤمن المعترف بعجزه وقصوره تجاه الذات الإلهية كما فعل الصدر الأول، وإنما وثقوا بعقولهم الثقة المطلقة، فكان من نتيجة ذلك الشقاق والتفرق.

وحينمابدأ المسلمون فى أوائل العصرالعباسى يترجمون الثقافات الأجنبية، فإنهم لم يسيغوا ترجمة الإلهيات والأخلاق، ذلك أن يقينهم المطلق فى نصهم المقدس جعلهم يستهينون بكل ماعداها مما يتصل بما وراء الطبيعة أو بالأخلاق. وكان موقفهم ذلك سليماً كل السلامة، ذلك أن كل فكرة أوكل رأى متصل بما وراء الطبيعة يخالف ما أتى به الوحى، إما أن يكون خرافة أو ضلالا عقلياً، والحياة الجادة لاتسيغ إنفاق الزمن فى دراسة خرافات أو أضاليل عقلية.

ولكن المأمون، ومن ورائه المعتزلة فعلوا ما امتنع جمهرة المسلمين عن فعله، فترجموا إلهيات اليونان، وأخلاق اليونان، فأصبح بذلك الاختراع العقلى، أو البحث العقلى، أو الابتداع العقلى فى الدين، أرستقراطية عقلية، يجرى وراءها الكثيرون.

ونشأ الفلاسفة، وأخضع الفلاسفة، كل شئ لعقولهم، وأخذوا يرسمون القواعد ويقيمون الأدلة، ويبتعدون كثيراً أو قليلا عما فهمه المسلمون عن رسولهم، وعما استشعروه من الروح العامة للإسلام على وجه العموم.

والواقع أن إقامة ماوراءالمادة على العقل، إنما هو شهوة أو هوى، ذلك أنه منذ ابتداء العهد اليونانى وهذا النهج من البحث فى إخفاق متتابع، وفى فشل مستمر وفى تناقض ملازم.

ورجاله يناقض بعضهم البعض، ويهدم كل مابناه الآخرون، وعلى توالى الزمن تنهار الآراء، وتنشأ آراء أخر لاتلبث أن تنهار، وهكذا دواليك.

ومع رؤية كل باحث عقلى لهذه النتائج المنهارة باستمرار، فإن ذلك لم يقم عظة واعتباراً فى نظرهم، واستمروا على الطريقة العقلية برغم رؤيتهم فى وضوح مآل بحوث سابقيهم المتهافتة.

ونشأ «الإمام الغزالى»:

وكان من توفيق الله أن «الإمام الغزالى» منح طبيعة طلعة، وذهناً ثاقباً، وتفكيراً حكيماً، وأتيحت له تربية دينية سليمة منذ نشأته الأولى، وأخذ تفكيره يجول فى جميع المناحى الدينية، فلحظ أن اختلاف الخلق فى الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، فاقتحم لجة هذا البحر العميق، وخاض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الجذور، وتوغل فى كل مظلمة، وتهجم على كل مشكلة، وتقحم كل ورطة. وتفحص عن عقيدة كل فرقة. وكانت نتيجة ذلك كله أن فقد ثقته فى العلم، ووجد نفسه عاطلا عن علم يقينى، فأراد أن يبدأ من البسائط، وأن يجعل أساسه قوياً متيناً، حتى ينتهى إلى اليقين المطلق فيما يعلم.

ولكنه اختبر الثقة فى المحسوسات فلم تسمح نفسه بالتسليم باليقين فيها وامتحن الثقة بالعقليات فانهارت العقليات[1].

ومر إذن «الإمام الغزالى» بتجربة قاسية، هى تجربة الشك فى الحسيات والعقليات، فاستمر على ذلك شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة «بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال[2]».

ثم شفاه الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال. ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين.

ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف[3].

خرج «الإمام الغزالى» من هذه التجربة على نور من ربه، وعلى بصيرة من أمره، فحاول ما استطاع أن يرسم الطريق الصحيح للشغوفين بالمعرفة والمتطلعين إلى الهداية والمستشرفين إلى العلم بالملأ الأعلى.

(1) المنقذ من الضلال. (2) المنقذ من الضلال.
(3) المنقذ من الضلال.

لقد أراد أن يسلك الطريق الذى يرضى اتباعه الله ورسوله. أراد أن يرسمه للحيارى والمتطلعين إلى الهدى والشاكين الآملين فى اليقين، وللمسترشدين الذين يريدون أن يستمسكوا بحبل الله المتين.

أراد أن يرسم هذا الطريق بعد تجربة مر بها فرسمه، فى ثقة المجرب وفى إحكام الخبير.

إن الأساس الخادع الذى لا يعدو أن يكون هوة عميقة يتردى فيها الكثيرون، إنما هو إرادة تشييد ما وراء الطبيعة على العقل؛ فما العقل بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة إلا السراب الخادع الذى غرر بكثير من الظامئين إلى معرفة الغيب.

ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه:

إنه من جانب انصراف عن النص الإلهى إلى العقل.

ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة.

وفى ذلك لا شك صرف للناس عن التأمل فى النص المقدس، كمصدر لمعرفة الإلهيات، وفيه كذلك تقليل من شأن النبوة.

وهجم «الإمام الغزالى»، بكل ما يستطيع، على هذا المنهج، ولم يفترقط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم «تهافت الفلاسفة» إلى أن انتهت به الحياة.

ولقد كان كتابه هذا محاولة جريئة كل الجرأة، موفقة كل التوفيق، وما كان المقصد الأول، والهدف الأساسى لهجومه، هو هدم الآراء فى نفسها إذ أن بعضها صحيح موافق للدين، و إنماكان هدف «الإمام الغزالى» هدم النهج العقلى الذى استندت إليه هذه الآراء.

فخلود النفس مثلا رأى يقول به «الغزالى»، ويقول به الفلاسفة، ولكن الإمام حمل معوله وأخذ يهدم بيد قوية المسلك العقلى الذى أثبت به الفلاسفة خلود النفس، فانهارت أدلتهم وتهافتت، لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود.

وهو لم يلتزم فى هذا الكتاب، إلا تكدير مذهبهم، والتغبير فى وجوه أدلتهم، بما يبين تهافتهم[1] ومقصوده «تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم[2]».

يقول: أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، إلا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص[3].

(1) تهافت الفلاسفة. (2) المصدر نفسه. (3) المصدر نفسه.

ويقول الأستاذ «بلاسيوس» بحق: «إن «الغزالي» حينما سمى كتابه «تهافت الفلاسفة»، كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن **الحقيقة** ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه، وتهافت فيه، ولكنه يخطئ مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة. فيهلك كما يهلك البعوض».

فكأن الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية، فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدي[1].

والمعرفة عند الفلاسفة العقليين مصدرها إذن العقل، والعقل وحده، بيد أن الإمام الغزالي يرى، عن تجربة، أن وراء طور العقل طوراً آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما يكون في المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عند إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن إدراكات التمييز[2]، هناك إذن البصيرة، وموضوعها الذي ينكشف لها إنما هو الغيب.

وإذا تساءلنا مع «الإمام الغزالي» عن مراتب المعرفة بالغيب التي هي، الإيمان، فإننا نجده يحدث ثلاث مراتب.

١ - **المرتبة الأولى:** إيمان العوام: وهو إيمان التقليد المحض.

٢ - **المرتبة الثانية:** إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته حسبما يرى الإمام قريبة من درجة إيمان العوام.

٣ - **المرتبة الثالثة:** إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين.

ولا شأن لنا في حديثنا هذا بالمرتبة الأولى، أما المرتبة الثانية وهي مرتبة المتكلمين، وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، أو أرباب البحث والاستدلال، فإنهم يشاركون الفلاسفة بهذا الاعتبار في منهج البحث. والإمام الغزالي يرى أن درجتهم قريبة من درجة العوام.

وهو من جانب آخر لا يرى في منهج المتكلمين ما يؤدي إلى كشف الحقائق، إنه يقول حرفياً عن علم: «وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي، ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور أبو ريدة.
(٢) المنقذ ص ١٣٤.

درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود[1].

ويرى في موضع آخر أن المتكلم لايزيد على العامي إلا في صنعة الكلام، ولأجله سميت صناعته كلاماً[2].

أما المرتبة العليا فإنها الهدف الأسمى، وهي مقصد الطالبين، ومطمح نظر الصديقين، إنها مشاهدة روحية، إنها يقين مطلق. إنها المشاهدة بنور اليقين.

ولكن مشاهدة ماذا؟ ويقين في ماذا؟ ماهو موضوع هذه المرتبة؟

إنه إذا أردنا الإجمال - الغيب.

أما إذا أردنا شيئاً من التفصيل فإنه أمور كثيرة، كأن يسمع العارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك. وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله، وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا.

والمعرفة بمعنى النبوة، والنبي، ومعنى الوحي، ومعنى الشيطان، ومعنى لفظ الملائكة، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء. وكيفية وصول الوحي إليهم، والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان، ومعرفة الآخرة، والجنة والنار، وعذاب القبر، والصراط، والميزان، والحساب، ومعنى قوله تعالى:

﴿اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا﴾.

ومعنى قوله تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾.

ومعنى لقاء الله عز وجل، والنظر إلى وجهه الكريم، ومعنى القرب منه، والنزول في جواره، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقارنة الملائكة والنبين، ومعنى تفاوت أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدري في السماء، إلى غير ذلك مما يطول تفسيره[3].

ذلك بعض موضوع الغيب الذي يتطلع إلى معرفته - دون جدوى - المتكلمون والفلاسفة.

ولأنهم لم يتخذوا إليه السبيل الصحيح، فقد اختلفوا فيه.

(١) الإحياء، ص١٩٨.
(٢) الإحياء، ص٨٧.
(٣) الإحياء، ص٣٤، ٣٥.

لقد اختلفوا فى معانى هذه الأموربعد التصديق بأصولها مقامات شتى؛ فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة؛ وأن الذى أعده الله لعباده الصالحين . ما لا عين رأيت ولاأذن سمعت ولاخطرعلى قلب بشر، وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الصفات والأسماء.

وبعضهم يرى أن بعضها أمثله، وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من ألفاظها.

وكذلك يرى بعضهم: أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن المعرفة.

وبعضهم يدعى أموراً عظيمة فى المعرفة بالله عز وجل.

وبعضهم يقول: حد معرفة الله عز وجل، ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام. وهو أنه: موجود، عالم، قادر، سميع بصير، متكلم.

اختلف الناس هذا الاختلاف لأنهم لم يتبعوا النهج الصحيح فى معرفة الغيب، وهذا النهج الصحيح إنماهوجلاء البصرة.

ولواتبعوا الكشف عن البصيرة لارتفع الغطاء حتى تتضح للإنسان جلية الحق فى هذه الأمور اتضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لايشك فيه. وهذا ممكن فى جوهرالإنسان[1].

أهذا ممكن حقاً فى جوهرالإنسان؟

إنها دعوى من «الإمام الغزالى» تحتاج إلى إثباته وهى دعوى ينكرها الكثيرون.

ولكن «الإمام الغزالى» يرى أن الدليل القاطع، الذى لايقدر أحد على جحده؛ أمران:

أحدهما: عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضاً فى اليقظة، فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات، فكم من مستيقظ غاص لايسمع ولا يبصرلاشتغاله بنفسه

والثانى: إخبار رسول الله ﷺ عن الغيب وأمورفى المستقبل، وإذا جاز ذلك للنبى ﷺ جاز لغيره، إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور، وشغل بإصلاح الخلق، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولايشتغل بإصلاح الخلق. وهذا لايسمى نبياً: بل يسمى ولياً، فمن آمن بالأنبياءوصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بالبصيرة، أو بتعبير آخر، أن يقر بباب القلب ينفتح على عالم الملكوت ، هو باب الإلهام، والنفث فى الروع والوحى[2].

«والإمام الغزالى» يتشبث بالرؤيا كبرهان ودليل على أن هناك آلة للمعرفة غير الحس والعقل؛ ويردد ذلك فى كثير من كتبه، إنه يتحدث فى المنقذ عن النبوة، فيقول:

(١) الإحياء، ص٣٤، ٣٥.   (٢) الإحياء، ص١٣٧٩.

«وقد قرب الله تعالى ذلك عن خلقه، بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحا وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له: إن من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب، لأنكره وأقام البرهان على استحالته. وقال القوى الحساسة أسباب الإدراك، فمن لايدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبألا يدركها مع ركودها أولى وأحق. وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة[1].

ولكن «الغزالى» لايكتفى بهذين الوجهين من الاستدلال بل يأتى بشواهد الشرع، ويذكر التجارب والحكايات. أما الشواهد - فيما يرى - فهى قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[3]؛ قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل، ويخرج به من الشبهات؛ وقوله، ﷺ:

«من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم».

وسئل، ﷺ، عن قوله: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ﴾[4] ماهذا الشرح؟ فقال:

هو التوسعة، إن النور إذا قذف به فى القلب اتسع له الصدر وانشرح.

وقال عليه الصلاة والسلام: «إن من أمتى محدثين ومعلمين ومكلمين، وإن عمر منهم».

المحدث هو الملهم، والملهم هو الذى انكشف له الحق فى باطن قلبه من جهة الداخل، لا من جهة المحسوسات الخارجية.

والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف.

ولم يكن علم الخضر عليه السلام علماً حسياً، أو عقلياً، وإنما هو العلم الربانى، وإليه الإشارة بقوله تعالى؛ ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[5].

كيف تنجلى البصيرة؟ كيف يتأتى الكشف والإلهام والنفث فى الروع؟ كيف تتأتى معرفة الغيب معرفة مباشرة؟

إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى.

ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوارالعلم.

(١) المنقذ، ص١٣٤.   (٢) العنكبوت الآية: ٦٩.   (٣) الأنفال الآية: ٢٩.
(٤) الزمر الآية: ٢٢.   (٥) الإحياء، ص٤١، ٤٣. الكهف الآية: ٦٥.

وإذاتولى أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور فى القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت؛ وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمورالألهية.

فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحصار الهمة، مع الإدارة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لمايفتحه الله تعالى من الرحمة.

فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتسليم والدراسة والكتابة للكتب، بل الزهد فى الدنيا، والتبرى من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بالكلية على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له.

وهو بفعله هذا يصير متعرضاً لنفحات رحمة الله، وليس له اختيار فى استجلاب هذه النفحات، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة.

وإذا صدقت إرادته، وصفت همته؛ وحسنت مواظبته، تلمع لوامع الحق فى قلبه، ويرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى، فينكشف له الغيب ويحصل له اليقين[1].

هذا النهج الذى رسمه «الإمام الغزالى» لمعرفة الغيب له آثار عميقة بالنسبة للفرد فى خاصة نفسه، وبالنسبة للمجتمع، وبالنسبة للدين.

ولتوضيح بعض هذا ، ولذكر بعض الآثار التى كانت لهذا النهج نذكر ما كتبه الدكتور «محمد إقبال» فى كتابه «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» عن «الإمام الغزالى».

ويقول الدكتور «إقبال» «على أنه لاسبيل إلى إنكار أن الدعوة التى نهض لها «الغزالى» تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديدة، مثلها فى ذلك مثل الدعوة التى قام بها «كانت» فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر، ففى ألمانيا ظهر المذهب العقلى لأول عهده حليفا للدين، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيًا، فكان الطريق الوحيد إذن أن تنمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات، وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة فى الفلسفة الأخلاق، وبذلك مكن المذهب العقلى من سيادة الإلحاد.

وتلك كانت الحال فى ألمانيا عندما ظهر «كانت» وكشف كتابه «العقل الخالص» عن قصور العقل الإنسانى، فهدم بذلك مابناه أصحاب المذهب العقلى من قبل، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه، وإن التشكك الفلسفى الذى اصطنعه «الغزالى» - على تطرفه بعض الشئ. - قد انتهى إلى النتيجة نفسها فى العالم الإسلامى؛ إذ قضى على

(١) الإحياء، ص١٣٧٨ - ١٣٨٨.

ذلك المذهب العقلى الذى كان موضع الزهو على الرغم من ضحالته، وهو المذهب الذى سار فى الاتجاه الذى اتجه إليه المذهب العقلى فى ألمانيا قبل «كانت».

غير أن هناك فارقًا هامًا بين «الغزالى» ، و«كانت»، فإن «كانت» تمشى مع مبادئه تمشيًا لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة. أما «الغزالى» فعندما خاب رجاؤه فى الفكر الشخصى ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألفى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه. وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم، وعن الفلسفة الميتافيزقية[1].

وبالله التوفيق

(١) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص١٠ - ١١.

الفهرس

القسم الأول

الفصل الثالث: الفرق والأحزاب السياسية

الفصل الرابع: مذهب السلف

الفصل الخامس: التفكير في عهد الصحابة

الفصل السادس: الاختلاف في الإمامة

الفصل السابع: بدء الاختلاف في الأصول

القسم الثانى

الفصل الثامن: الفلسفة: معناها وصلتها بالتصوف وأصول الفقه

الفصل التاسع: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد

الفصل العاشر: مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام

الفصل الحادي عشر: الكندي

الفصل الثاني عشر: الفارابي

الفصل الثالث عشر: الشيخ الرئيس ابن سينا